

الاهيات من المحاكم ملك بين نشر محلا شريك

لقطب الدين محمد بن محمد الرازي

(المتوفى ٧٦٧ هـ ١٠)

مع حاشية ميرزا حبيب الله المشهر بالفاضل الباغوي

(المتوفى ١١٤ هـ ١٠)

صفحه

مجيد هادي زاده

الكتاب من كتابي في شرح كتابي

لقطب الدين محمد بن محمد الرازي

(المتوفى ٧٦٧ هـ ١٠)

مع حاشية ميرزا حبيب الله المشهور بالفاضل الباغوري

(المتوفى ٩٩٤ هـ ١٠) شبكة كتب الشيعة



صفحة

محمّد هادي زاده

قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد - ۷۷۶ ق

شرح

[المحاكمه بین شرحی الاشارات - برگزیده]

الإلهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات / تألیف القطب الدین محمد بن محمد الرازی، مع حاشیه
میرزا حبیب الله المشتبه بالفاضل الباغثوی، حققه و صححه مجید هادی زاده - تهران: مرکز نشر میراث
مکتوبه کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهش و آموزش، ۱۳۸۱.
۲۷۲ ص، نموده - (میراث مکتوبه ۱۰۰، علوم و معارف اسلامی: ۲۷)

ISBN 964-6781-66-7

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها

AL-ILĀHIYYĀT MIN AL-MUHĀKAMĀT DAYNA

ص.ع. لاتینی شده:

ŠARĤAY AL-ĪŠĀRĀT

کتاب، حاوی شرحی است بر شرح الاشارات و التنبیهات نصیرالدین طوسی، که خود شرحی است
بر الاشارات و التنبیهات ابن سینا.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۷۰-۲۷۸ ق. - الاشارات والتنبیهات - نقد و تفسیر، ۲. نصیرالدین
طوسی، محمد بن محمد، ۵۱۷-۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهات - نقد و تفسیر، ۳. قطب الدین رازی،
محمد بن محمد، ۷۷۶ ق. المحاکمه بین شرحی الاشارات برگزیده نقد و تفسیر، ۴. فلسفه اسلامی
- مقبول اندیشی تا قرن ۱۲، الله ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۲۷۰-۲۷۸ ق. - الاشارات و التنبیهات شرح،
۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۱۷-۶۷۲ ق. شرح الاشارات و التنبیهات شرح، ج. میرزا جان
باقثوی، حبیب الله، قرن ۱۰ ق. محشی، د. هادی زاده مجیده، ۱۳۲۳ - ، مصحح، ه. هتولان
و. عنوان: الاشارات و التنبیهات شرح، ن عنوان: شرح الاشارات و التنبیهات شرح

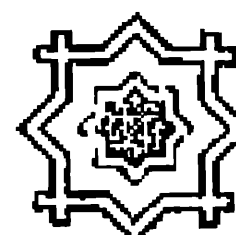
۱۸۷/۱

۲۱۵ / ۲۱۵

۲۱۱۳۲ - ۸۰ م

کتابخانه ملی ایران

محل نگهداری:



الإلهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات

تألیف: القطب الدین محمد بن محمد الرازی
مع حاشیه میرزا حبیب الله المشتبه بالفاضل الباغثوی
حققه و صححه: مجید هادی زاده
ناشر: میراث مکتوب

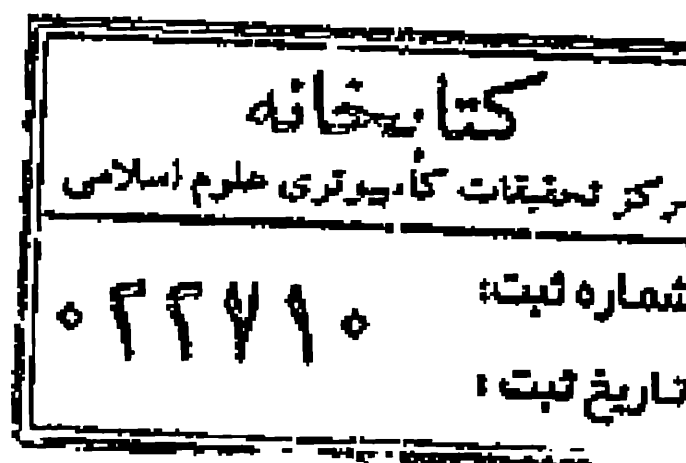
یا همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
چاپ: ۱۳۸۱

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۶۶ - ۶۷۸۱ - ۹۶۳

لیتوگرافی: نیا اسکرین

چاپ: چاپخانه بنیاد اندیشه اسلامی



نشانی ناشر: تهران، ص. پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵

تلفن: ۳ - ۶۱۲۰۶۴۹، دورنگار: ۶۴۰۸۷۵۵

E-mail: MirasMaktoob@apadana.com

http://www.apadana.com/MirasMaktoob



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرة لإيران الإسلامية، وهي في جوهرها مآثر العلماء و النوابغ العظام و التي تمثّل هويتنا نحن الإيرانيين، وإنّ المهمة الملقاة على عاتق كل جيل أن يبجّل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و يعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق ما يزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم ترقّ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّى للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها.

إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملحق على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و انطلاقاً من هذا الواجب بادركلّ من مكتبة و متحف و مركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي و مركز نشر التراث المخطوط اللذين أسّسا تحقيقاً لهذا الهدف المنشود، للقيام معاً بتصحيح و تحقيق و نشر مجموعة قيّمة من النصوص التراثية التي خلّفتها الأجيال على مرّ الأيام، و تقديمها بأسلوب علمي دقيق إلى النخبة المثقفة في العالم الإسلامي بعامة و المجتمع الإيراني بخاصة في حلّة جديدة و ثوب قشيب.

الفهرس^١

العنوان طبعة دفتر نشر طبعة مصر طبعتنا هذه

التمط الرابع

٢٨	١/٨٩	٣/٢	تنبيه
٣٤	١/١٩١	٣/٨	تنبيه
٣٤	١/١٩٢	٣/٩	تذنيب
٣٦	١/١٩٢	٣/١١	تنبيه
٤٠	١/١٩٣	٣/١٣	تنبيه
٤١	١/١٩٣	٣/١٤	إشارة
٤٤	١/١٩٤	٣/١٧	إشارة
٤٥	١/١٩٤	٣/١٨	تنبيه
٤٥	١/١٩٥	٣/١٩	إشارة*
٤٦	١/١٩٥	٣/٢٠	تنبيه
٤٨	١/١٩٦	٣/٢٢	شرح

١. تسهيلاً للمثور على المواضع التي علق عليها الرازي من المتن و الشرح، وضعنا هذا الفهرست قارئاً فيه بين فصول الإشارات في كل من شرحي الإشارات و شرح الطوسي، طبعة دفتر نشر كتاب و طبعتنا هذه، ليكون عوناً للمراجعين حين الرجوع إليها.

٥٢	١/١٩٨	٣/٢٥	إشارة
٥٣	١/١٩٨	٣/٢٧	إشارة
٥٧	-	٣/٣٠	إشارة
٦٦	-	٣/٤٠	إشارة
٧٨	١/٢٠٨	٣/٥١	قائدة
٨٠	١/٢٠٩	٣/٥٣	تذنيب
٨١	١/٢٠٩	٣/٥٤	إشارة
٨٥	١/٢١٠	٣/٥٧	إشارة
٨٩	١/٢١٠	٣/٦١	إشارة
٩٢	١/٢١٢	٣/٦٤	وهم و تنبيه
٩٣	١/٢١٣	٣/٦٥	إشارة
٩٥	تعليقات المحقق الباغثوي على متن المحاكمات (النمط الرابع)		

النمط الخامس

١٣٧	١/٢١٥	٣/٦٧	وهم و تنبيه
١٣٩	١/٢١٦	٣/٧٠	تنبيه
١٤٢	١/٢١٩	٣/٧٥	تكملة و إشارة
١٤٩	١/٢٢١	٣/٨٢	تنبيه
١٦٤	١/٢٢٥	٣/٩٤	إشارة
١٦٦	١/٢٢٦	٣/٩٧	إشارة
١٧٩	١/٢٢٩	٣/١٠٩	تنبيه
١٨٥	١/٢٣٢	٣/١١٦	تنبيه
١٨٦	١/٢٣٤	٣/١٢٠	تنبيه و إشارة
١٨٧	١/٢٣٥	٣/١٢٢	تنبيه
١٩٢	١/٢٣٧	٣/١٢٧	أوهام و تنبيهات
١٩٦	تعليقات المحقق الباغثوي على متن المحاكمات (النمط الخامس)		

النمط السادس

٢٣٦	٢/٣	٣/١٤٠	تنبيه
٢٣٨	٢/٤	٣/١٤٢	تنبيه
٢٣٩	٢/٤	٣/١٤٣	تنبيه
٢٣٩	٢/٤	٣/١٤٤	تذنيب
٢٤١	٢/٥	٣/١٤٥	تنبيه
٢٤٣	٢/٦	٣/١٤٩	إشارة
٢٤٤	٢/٧	٣/١٥٠	إشارة
٢٤٥	٢/٨	٣/١٥٤	تنبيه
٢٥١	٢/١٠	٣/١٥٩	إشارة و تنبيه
٢٥٦	٢/١٢	٣/١٦٥	تنبيه
٢٥٩	٢/١٣	٣/١٦٨	وهم و تنبيه
٢٦١	٢/١٥	٣/١٧٢	زيادة تبصرة
٢٦١	٢/١٦	٣/١٧٤	تنبيه
٢٦٣	٢/١٦	٣/١٧٧	إشارة
٢٨٠	٢/٢٢	٣/١٩٣	فائدة
٢٨٠	٢/٢٣	٣/١٩٤	تذنيب
٢٨٣	٢/٢٥	٣/١٩٩	مقدمة
٢٨٤	٢/٢٦	٣/٢٠١	إشارة
٢٨٥	٢/٢٧	٣/٢٠٣	وهم و تنبيه
٢٨٦	٢/٢٨	٣/٢٠٤	وهم و تنبيه
٢٨٨	٢/٢٩	٣/٢٠٧	استشهاد
٢٩٠	٢/٣١	٣/٢١١	تنبيه
٢٩٣	٢/٣٦	٣/٢٢١	هداية
٣٠٥	٢/٣٩	٣/٢٣٣	وهم و تنبيه
٣٠٦	٢/٤١	٣/٢٣٦	وهم و تنبيه
٣٠٧	٢/٤١	٣/٢٣٧	إشارة

٣٠٧	٢/٤٢	٣/٢٣٧	تذنيب
٣٠٩	٢/٤٣	٣/٢٤٠	هداية و تحصيل
٣١٠	٢/٤٤	٣/٢٤٢	زيادة تحصيل
٣١١	٢/٤٤	٣/٢٤٣	زيادة تحصيل
٣١٥	٢/٥٠	٣/٢٥٤	تذكير
٣١٦	٢/٥١	٣/٢٥٥	إشارة
٣٢٠	تعليقات المحقق الباغوي على متن المحاكمات (النمط السادس)		

النمط السابع

٣٦٥	٢/٥٦	٣/٢٦٣	تنبيه
٣٦٧	٢/٥٧	٣/٢٦٦	تبصرة
٣٧٣	٢/٥٩	٣/٢٧٣	زيادة تبصرة
٣٧٤	٢/٦٠	٣/٢٧٥	زيادة تبصرة
٣٧٥	٢/٦١	٣/٢٧٦	زيادة تبصرة
٣٨٢	٢/٦٣	٣/٢٨٥	تكملة
٣٨٩	٢/٦٦	٣/٢٩٢	وهم و تنبيه
٣٨٩	٢/٦٧	٣/٢٩٤	وهم و تنبيه
٣٩٠	٢/٦٧	٣/٢٩٥	إشارة
٣٩١	٢/٦٨	٣/٢٩٨	تنبيه
٣٩٢	٢/٦٩	٣/٢٩٩	إشارة
٣٩٣	٢/٧٠	٣/٣٠١	إشارة
٣٩٥	٢/٧١	٣/٣٠٢	وهم و تنبيه
٣٩٨	٢/٧٢	٣/٣٠٨	إشارة
٤٠٠	٢/٧٤	٣/٣١١	تنبيه و إشارة
٤٠١	٢/٧٧	٣/٣١٦	تذنيب
٤٠٣	٢/٧٨	٣/٣١٩	إشارة
٤٠٨	٢/٨٢	٣/٣٢٥	وهم و تنبيه

٤٠٩	٢/٨٣	٣/٣٢٧	تنبيه
٤١٠	٢/٨٤	٣/٣٢٨	وهمٌ وتنبيه
٤١٥	تعليقات المحقق الباغنوي على متن المحاكمات (النمط السابع)		

النمط الثامن

٤٤١	٢/٨٦	٣/٣٣٤	وهمٌ وتنبيه
٤٤٣	٢/٨٧	٣/٣٣٧	تنبيه
٤٤٦	٢/٨٩	٣/٣٤١	وهمٌ وتنبيه
٤٤٦	٢/٩١	٣/٣٤٤	تنبيه
٤٤٨	٢/٩١	٣/٣٤٥	تنبيه
٤٤٩	٢/٩٤	٣/٣٥٠	تنبيه
٤٥١	٢/٩٥	٣/٣٥٢	تنبيه
٤٥١	٢/٩٧	٣/٣٥٥	تنبيه
٤٥٣	٢/٩٨	٣/٣٥٩	إشارة
٤٥٧	تعليقات المحقق الباغنوي على متن المحاكمات (النمط الثامن)		

مقدمة المحقق

و صلّ اللهم على سيّدنا و مولانا نبيّك و على أهل بيته الأطهار
الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم عبارة عن مؤلّفين في الحكمة، و رغم أنّ كليهما
نابعان من مصدر واحد تقريباً، إلّا أنّ من الممكن إعتبارها - مع التوسّع - ممثّلين لحركتين
فكريتين و فلسفتين دينيتين عظيمتين كانتا و ما تزالان تخلقان مواجهات بين أهل العلم
المسلمين، و الرسالتان الحاضرتان هما نموذجتان لهذه السناظرات الفكرية المفعمّة
بالبركة و المثيرة للحماس في نفس الوقت على ما يرى الكاتب. و سوف أقدم من الآن
فصاعداً إيضاحاً أكثر حول ما مرّ على الأوراق المضطربة لهذه المقدمة المختصرة، و لكننا
سوف نستعرض بإيجاز شديد القصّة المبهجة للإشارات ريثما يتمّ التعرّف على الظروف
التاريخية لظهور هاتين الرسالتين كي نطلّع أكثر على الوسط التاريخي الفكري لهذين
الأثرين من استعراض خلال مسيرة هذه القصّة. و أضيف هنا دون أيّ تردّد أنّ «قصّة
الإشارات» هو عنوان أطلق بتسامح على جبين هذه المقالة القليلة الأوراق و الجدوى؛
فهدفني لم يكن سوى تحديد الوسط العقلي - الطبيعي لتدوين الرسالتين الحاضرتين، و
ليس إعادة قراءة مسيرة الإشارات في إطار حضارة المسلمين العقلية - الكلامية.

الإشارات و التنبيهات

نحن نعلم أن كتاب العلم البشري كتب دوماً أوراقاً ولكن ما أكثر الأوراق الناصعة التي شهدتها في طيَّاتة، ورغم أن بداية و نهاية هذا الكتاب القديم ألقت بهما عواصف التاريخ في عالم النسيان، إلا أن تلك الأوراق الخالدة لم تسقط من يد العلم والعلماء فحسب بل كانت تزدد مع مرور الأيام قرباً منها، ولا شك في أن سرّ هذا الخلود هو المقدرة الكامنة في تلك النصوص - في كلا المجالين المعنوي و اللفظي - النصوص التي يمكن بحق إطلاق اسم رسائل الخلود و البقاء على ساحل محيطها اللامتناهي. وهنا أضيف أن سمو المعنى، و حسن الإيجاز، و إيضاح المقصود و العوامل الأخرى التي كان لها دور في عصر الكمال و النضج الفكري - القلمي، و في وسط الطراز الأول من مشاهير كل فن، كانت العناصر المكوّنة للكتب الخالدة و الباقية. و أشير على سبيل المثال إلى الكتب الثلاثة الخالدة في ثلاثة علوم هي الفلسفة و الكلام و العرفان، و رغم أن كلاً منها حذر من مجال مختلف، و أحدث في نطاق التاريخ العقلي حركة من نوع آخر - و متناقضة أحياناً - إلا أنها كلّها قيّمة إلى حدّ بعيد، و مستحقّة للتكريم. هذه النصوص المقتدرة و الخالدة هي الإشارات و التنبيهات و تجريد الاعتقاد / العقائد / الكلام و فصوص الحكم حيث إنها كلّها لها وجه اشتراك مع بعض من العوامل السابقة، و يتضمن كلّ منها أسباباً أخرى أيضاً من حيث مصدر خلوده ففصوص الحكم هو أكثر الجواهر إشراقاً حيث عدّ باعتباره حصيلة عمر كامل من السياحة التي قام بها الشيخ الأكبر في ديار المرسلات القيّمة، و تجريد الاعتقاد / العقائد / الكلام باعتباره أسمى مقصد في مسيرة فكر الكرام، و الكرامة العقلية - النقلية للخواجة الطوسي. إن كلاً من هذين الكتابين لم يؤثرا إلى حدّ بعيد في تهذيب، و إكمال، و تثبيت النحل التي كانت مرتبطة به فقط، بل إنهما حظيا بإقبال من العلماء المؤيدين لمذاهب مؤلفيها - وليس لنحلهم بالضرورة - و المخالفين أحياناً بحيث لا يمكن تتبّعه في «عصر الفصوص» و «عصر التجريد» في العصور المتأخّرة فحسب، بل إن من الممكن اعتبار مجموعة التقارير، و الهوامش التي كتبت عن هذه الآثار أقوى التيارات التأليفية - الفكرية في هذا العصر.

و أمّا الإشارات و التّشبيّهات - الذي سنعبّر عنه من الآن فصاعداً بالإشارات رعاية للاختصار - فله حديث آخر. فالإشارات - في اعتقادي - ليس مصدر خلق ذينك الأثرين فحسب - و الأمر أوضح بالنسبة إلى الثاني و ليس أقوى بالضرورة - بل هو أيضاً أكثر أصالة فيهما. فأصالة الإشارات إزاء ذينك النصّين الآخرين هي - بالإضافة إلى سابقته من دون منازع - وليدة عوامل أخرى أيضاً مثل:

الف: الالتزام بالمباني العقلية باعتبارها الأساس المشترك لجميع سالكي مسار الفكر لفك أسرار الكون و تجلّياته المتنوّعة.

ب: بيان المباني النظرية، و دراسة القواعد الفكرية للعرفان النظري مع نظرة عابرة إلى العرفان العلمي.

ج: دراسة بعض من وجهات نظر المتكلّمين التي تعتبر بسبب اشتراك الكلام و الفلسفة في مصادر تلك الآراء من مسائل هذين العلمين المشتركة، و منها طرح مسائل تشكّل أساس مسائل علم الكلام، و دراسة، و نقد، و جرح آراء المتكلّمين، و أخيراً تقديم إجابات جديدة لهذه المسائل.

و قد جعل العامل الأوّل بصورة مشتركة، و الثاني في باب الفصوص، و أخيراً العامل الثالث في باب التجريد، هذين الكتّابين مدينيين للإشارات على الأقلّ فيما يتعلّق بالأسس الأوّلية للنظام الفكري. و لذلك فإنّ الإشارات للشيخ الرئيس يعدّ الموجد لأحد أقوى التيارات الفكرية - القلمية، و رغم مظاهر القساوة و الجفاء التي تعرّض لها خلال الألفية الماضية، إلّا أنّ ذلك لم ينقص من قدره أبداً، و لم ينزله من صدارته.

و بالإضافة إلى أنّ آثار ابن سينا غنية إلى حدّ بعيد دون منازع فإنّها ضخمة في نفس الوقت. و بشهادة فهرست نسخ مصنّفات ابن سينا فإنّ بإمكاننا اليوم أن نعرّضه على ١٣١ مؤلفاً أصيلاً، و ١١١ أثراً منسوباً إليه. و رغم أنّ البعض من كتاب التراجم بلغوا بعدد هذه الآثار إلى الضعف، إلّا أنّ هذا العدد يكفي لأن نعتبر ابن سينا في عداد أغزر المؤلّفين في نطاق الحضارة الإسلامية و غيرها أيضاً.^١

و رغم أنّ بالإمكان تقسيم جميع مؤلّفات الشيخ في ذيل عدد من المواضيع، أو إلى

عدد من المجموعات من ناحية الحجم، إلا أنه ممّا لا شكّ فيه أنّ الشفاء والنجاة والإشارات مرتبة أخرى بين آثار الشيخ الحكمية، وبغض النظر عن النجاة - الذي يعتبر الشكل المهدّب للشفاء - فإنّ بإمكاننا أن نعتبر الكتابين الآخرين بمثابة الرسالتين الخالدين للحكمة السينوية، وأفضل المؤلفات التي وصلتنا منه - وليس بالضرورة أفضل مؤلفاته - ورغم أنّ كلّ من هذين المؤلفين يتمتّع بقدر عالٍ، وقيمة كبيرة، إلا أنّ للإشارات امتيازات يكمن فيها سرّ خلوده الفائق للحدود كما يرى الكاتب.

ومن هذه الامتيازات:

١. إنّهُ يمثل نصّاً تقوم هيكلية تأليفه على أساس الأبواب القصيرة والجملات المقطّعة، رغم أنّه لا يصنّف من ناحية الإيجاز في عداد بعض من الآثار الضئيلة الحجم - لا الوجيزة والمناسبة للمبتدئين - مثل تهذيب المنطق للتفتازاني، والتجريد للسطوسي، ولذلك فإنّ البعض من علماء الحكمة السابقين، كانوا يزيّنون أذهانهم بهذا المؤلف وكأنّه عقد من درر المعقول.

٢. نحن نعلم أنّ بعضاً من أشهر آثار الشيخ ليست مهذّبة كثيراً من ناحية قواعد علم اللغة، فالاضطرابات اللغوية - المعنوية، أو بالأحرى انعدام الانسجام بين ذهن الشيخ ولغته في آثار مثل الشفاء - وخاصّة النجاة - زاد من صعوبة المسائل الفلسفية نفسها. ويتمتّع الإشارات من بين هذه الآثار بسلاسة أكثر وحسن في التقرير بحيث إنّ البعض رأى أنّ حسن التقرير هذا هو نتيجة المآخذ التي أخذها علماء النحو على قوالب الشيخ اللفظية.

٣. يصنّف الإشارات في عداد آخر آثار ابن سينا، ولذلك فإنّه يقدّم لنا أسمى درجات الفكر الحكمي للشيخ.

٤. لا شكّ في أنّ المباحث الممتازة والمنقطة النظر في ختام هذا الكتاب - وبخاصّة النمط التاسع - لا يمكن الحصول عليها في آثار الشيخ الأخرى فحسب، بل وفي آثار المؤلفين الآخرين المتألمين إلى الحكمة. إنّ البحث الفلسفي والخارجي للعرفان النظري هو جوهرة يلتقطها القارئ من صدف هذا الأثر، بل لا يمكن العثور عليها حتّى في مجموعة الشفاء الكبيرة. ولذلك فإنّ بالإمكان إعتبار الإشارات الممثل لأسمى سير روعي

للشيخ.

٥. العامل الخامس و الأخير الذي يطالعنا هنا - و بالطبع فإنّ هذا العدد القليل يدلّ على إجمال و وجازة هذا الفهرس - هو في الحقيقة وليد الأسباب الأربعة السابقة؛ إلا أنّه زاد بالإضافة إلى تلك الأربعة من إزدهار سوق الإشارات، فمع الأخذ بنظر الاعتبار تلك البنود الأربعة يمكن أن نتصوّر أنّ هذا الكتاب كان دوماً في متناول أيدي طلاب الحكمة باعتباره نصّاً قصيراً، يمكن العثور عليه بسرعة، و قابلاً للحمل و النقل، و كاملاً، و لذلك فقد كتبت على هامشه دائماً تجريحات و شروح. و قد أدّى وجود هذه المعالجات - سواء التقريرات أم الهوامش أم التعليقات على نطاق أوسع - إلى أن يتجلّى هذا الشاهد القريب من القلوب أكثر فأكثر في عالم الحكمة، و ينشر عطر حضوره على مدى الألف عام من حياة المعرفة الإسلامية الطيّبة.

و يعتبر الأثران اللذان يمثّلان الآن إلى جانب بعضهما أمام القارئ الكريم في عداد هذه الهوامش التي كتبت على الإشارات.

الهوامش المكتوبة على الإشارات

سوف أسعى هنا جاهدأ في أجل أن أسلّط الضوء على مكانة كلّ من هاتين الرسالتين الموجودتين في المجلّد الحاضر في إطار سلسلة التقريرات و الهوامش و التعليقات المكتوبة على الإشارات، و هنا نستعرض بإيجاز بعضاً من أهمّ هذه الهوامش حتّى عصر الفاضل الباغنوي:

١. تقرير الإمام فخرالدين محمّد بن عمر الرازي (م. ٦٥٦).

٢. تقرير المحقّق الأعظم نصيرالدين محمّد بن حسن الطوسي (م. ٦٧٩) / حلّ

مشكلات الإشارات؛ انتهى من تأليفه في صفر ٦٤٤.

أ: المحاكمات بين شرحي الإشارات. قطب الدين محمّد بن محمّد الرازي (م. ٧٦٦) / ألف

في جمادى الآخرة ٧٥٥.

A. حاشية شمس الدين أحمد بن سليمان المشهور بابن كمال باشا (م. ٩٥٤)

- B. حاشية جلال الدين محمد بن أسعد الدواني (م. ٩٠٨)
- C. حاشية حبيب الله المشهور بميرزا جان الباغنوي الشيرازي (م. ٩٤٤)
- ب: المحاكمات (أيضاً بين الرازي والطوسي) بدر الدين محمد أسعد اليماني.
٣. تقرير رفيع الدين الجيلي (م. ٦٤١)
٤. تقرير عزالدولة سعد بن منصور المعروف بابن كمونة (م. ٦٧٦).
٥. تقرير سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (م. ٦٨٢)
٦. تقرير برهان الدين محمد بن محمد النسفي الحنفي (م. ٦٨٨)
٧. تقرير أول مفاخر علماء الشيعة أبي منصور حسن بن يوسف المشهور بالعلامة الحلّي (م. ٧٢٦)
٨. تقرير آخر له : بسط الإشارات.
- و من خلال نظرة سريعة إلى هذا المختصر يمكن الاستنتاج أن ثمانية تقارير مستقلة على الأقل كتبت على الإشارات حتى زمان تدوين المحاكمات الذي كان حصيلة بحث الذهن النقاد لقطب الدين في النص، وكذلك بعض من هذه الشروح نفسها.
- ورغم أن الذي يعني هذه السطور القليلة هو أن أسلط الضوء على خلفية ظهور المحاكمات وحاشيته فقط ولذلك لا أرى حاجة إلى إيراد ترجمة لحياة الرازي و الباغنوي، ولكن ومن أجل أن تتم الإشارة إلى مذهبهما الكلامي - الفكري والتي هي ضرورة للغاية للتعرف على سبب تدوين الحاشية، فسوف أخصص بضعة سطور من هذا المجال الضيق لإلقاء نظرة سريعة على حياتهما.

قطب الدين الرازي

ذكر باسم قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهّي. وقد قيل في بيان سبب تلقّبه بالبويهّي: إنَّ نسبه يرتفع إلى الصدوق بن بابويه أو إلى سلاطين آل بويه. تتلمذ لدى العلامة الحلّي (م. ٧٢٦)، و عضد الدين إيجي (م. ٧٥٦)، و قطب الدين الشيرازي (م. ٧١٠)، و عندما قرأ قواعد الأحكام لدى العلامة استلم منه إجازة الرواية. التقى في السنة الأخيرة من

عمره بالفقيه المعروف الشهيد الأول، وأجازه من جانبه. اعتبره البعض شيعياً، فيما عدّه البعض الآخر شافعيّاً. عدّ متبحراً إلى حدّ بعيد في العلوم العقلية و خصوصاً المنطق، و أشيد بفضلّه في هذه العلوم. و ذكر أنّه كان حسن البيان، و غنياً، و مبتلى بضعف البصر. و يبدو أنّه كانت له مراسلة مع تقي الدين السبكي. كما ذكر أنّه كان يسكن في المدرسة الظاهرية بدمشق، ودعي إلى القطب التحتاني تمييزاً له عن قطب الدين آخر كان يعيش في انطايق العلوي من هذه المدرسة نفسها. من جملة آثاره: شرح مطالع الأنوار، حاشية على الكشف للزمخشري، شرح الشمسية، و الكتاب الحاضر المحاكمات بين شرعي الإشارات. يبدو أنّ قطب الدين كان ينوي في فترة من الفترات أن يكتب حاشية على تقرير الفخر الرازي على الإشارات، و يوضح آراءه حول بعض من مسائله الفكرية التي كانت تبدو صعبته في نظره، إلّا أنه عدل عن ذلك بدعوة من قطب الدين الشيرازي، وبدأ بتدوين رسالة محاكمة بين تقرير الرازي و الطوسي. توفي الرازي في ذي القعدة سنة ٧٦٧ في دمشق، و وري الثرى أولاً في الصالحية بكون قاسيون التي كانت تضم مشاهير آخرين مثل الشيخ الأكبر، و القارابي، و فخر الدين العراقي، ثم نقل إلى تربة أخرى.

الفاضل الباغنوي

إنّ معلوماتنا حول الباغنوي أقلّ و أضال حجماً حتّى من الرازي نفسه. ذكر أنّ اسمه حبيب الله المعروف بالملا ميرزا جان الباغنوي الشيرازي. و قد كانت «باغ نو» حارة في شيراز ولد و نشأ فيها. كان معاصراً لجلال الدين الدواني (م. ٩٥٨)، و المحقّق الأردبيلي (م. ٩٩٣). اعتبر من المحقّقين في علم أصول الفقه، و المدقّقين في فنّ المعقول. و لاشكّ في أنّ الباغنوي كان شافعيّاً في الفروع، و أشعريّاً في الأصول، و لاشكّ أيضاً في أنّ هذه الصيغة الأشعرية نفسها هي التي دفعته إلى أن يكتب حاشية على أثر قطب الدين، و أن يبذل ما في وسع ذهنه في مقام الدفاع عن عقائد سلفه الفخر الرازي كي يوصل إلى برّ الأمان مباني الأشاعرة غير المعقولة في باب مواضع، مثل الحسن و التسبح العقليين - حيث إنّّه كان قد أدرك نقده المعقول في كلمات المحقّق الطوسي، و إيضاحات قطب

الدين و تقييماته.

إنَّ حاشية الباغنوي على المحاكمات هي عبارة عن هوامش ألّفت - كما هو الحال بالنسبة إلى حاشيته الأخرى على شرح القوشجي للتجريد - بهدف تثبيت مباني الأشعرية والدفاع العقلي عن طروحاتهم الكلامية، و من الواضح جداً أنَّه على الرغم من أنَّ مؤلّف الباغنوي أكثر تهذيباً و انسجاماً إلّا أنَّه لم يستطع أبداً في مجال بيان عقائد الأشاعرة أن يأخذ إلى جانب سابقه، أي تقرير الفخر الرازي على الإشارات.

و قد ألّف الباغنوي بالإضافة إلى هذه الحاشية مؤلفات أخرى مثل: حاشية على إثبات الواجب للدواني / حاشية على حاشية الدواني القديمة على شرح التجريد / حاشية على شرح مختصر الأصول للمعضدي / حاشية على شرح التجريد / حاشية على شرح الأصول للمعضدي / حاشية على شرح ميرك بخاري على حكمة العين لنجم الدين دبيران / نموذج الفنون / ديوان شعر / حاشية على شرح مطالع الأنوار.

توفي محشّينا الأشعري الطبع - الذي نقلت عنه بعض الحكايات حول مقدرته الذهنية، وجدّيته في الدراسة من جهة، و حول أخلاقه الذميمة في الانتحال عن الآخرين مثل غياث الدين منصور ابن صدرالدين دشتكي - توفي أخيراً سنة ٩٩٤ هـ، و رقد إلى جانب حكماء شيراز.

إنَّ ما كان ينوي كاتب هذه السطور التعريف به تحت الإشارة إليه في هذه الصفحات القليلة؛ فمن خلال هذه العبارات القصيرة يمكن أن ندرك أنَّ المحاكمات عبارة عن مؤلّف مستقلّ يتناول بين الحين و الآخر عبارات المحقّق الطوسي بالتقرير، بل إنّه يتناول بالإيضاح في مواضع معدودة عبارات النصّ، إلّا أنَّه يهدف بشكل رئيسي إلى بيان المباني الكلامية للمحقّق الطوسي، والدفاع عنها أمام الانتقادات المحتملة، و لذلك فإنّه يقف في صفّ الكلام المعتزلي أكثر ممّا يرجح كفة الكلام الأشعري. و حاشية الباغنوي - التي دوّنت على ضوء التزام كامل بمباني الأشعرية - هي بدورها تعليقة على المحاكمات، و في اتجاه الدفاع عن طروحاتهم الكلامية.

التقديم الحاضر

إنَّ التقديم الحالي للكتاب تمَّ بهدف إعداد نصٍّ منقَّح و ثابت لكلام الأثرين المذكورين. ورغم أنَّ المحاكمات كان قد تمَّ عرضه قبل ذلك في هوامش صفحات تقرير المحقق الطوسي على الإشارات، إلَّا أنَّني قرَّرت تحقيقه مجدِّداً لسببين: الأوَّل أنَّ ذلك التقديم يبدو مضطرباً و مغلوطاً إلى حدٍّ بعيد فضلاً عن أنَّه يفتقر إلى التحقيق الفني اللازم رغم جمال حروفه، و جاذبية صفحاته.

والثاني أنَّ عدداً من أبواب متن المحاكمات قد تمَّ حذفها في هذا التقديم - على قلتها - و طبعت بدلاً منها حواش أخرى، و سوف نتحدَّث في هذه الصفحات حول خصائص هذا التقديم.

و قد وضعنا في هذا التقديم عددين في الجانب الأيمن من كلِّ عبارة من العبارات المقدَّمة لتسهيل عملية العثور على الموضوع المبحوث من المتن و الشرح في المحاكمات، و هذان العددان هما الهاديان إلى موضع العبارة المذكورة في الطبعتين الشائعتين لشرح الخواجة الطوسي للإشارات - «شرحي للإشارات» طبعة مصر، و «شرح الإشارات» طبعة دفتر نشر كتاب -

النسخ المعتمدة

كان تحت تصرُّفي خلال تحقيق المحاكمات أربع نسخ، و صورة أخرى مطبوعة:

١. المخطوطة رقم ١٤٨٤ في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، و هي نسخة خطية قديمة و أصيلة نسخت بعد ٣٣ سنة من تأليف الأصل، و ٢٢ سنة بعد وفاة المؤلف، و قد تمَّ تنظيم باب الإلهيات في ٤٤ ورقة / ٨٨ صفحة بخط النسخ التحريري. و يتراوح عدد سطور كلِّ صفحة من ٣٢ و حتى ٣٧ سطراً. و قد انتهى استكتاب هذه النسخة بين ١٧ شوال سنة ٧٨٨ هـ على يد محبوب بن موسى فقيه اقسرائي (?). و قد أشرت إلى هذه النسخة بعلامة «ص»، و في علامات تغيُّر صفحات النسخة الخطية بحرف /S/ و قد فقد قسم من الأوراق الوسطى لهذه النسخة و تمَّ تجليد قسم من مبحث الطبيعيات لهذا

الكتاب نفسه في هذا الباب. و النسخة التي سيتم التعريف بها مباشرة بعد ذلك في هذا الباب كانت النسخة الأساسية التي استندت إليها.

٢. المخطوطة رقم ١٥٥٩٣ لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، و يضم الباب المعتمد في التحقيق الحاضر ٥٤ ورقة / ١٥٨ صفحات من آخر النسخة. و قد كتب بخط النسخ التحريري القديم، و يطالعنا في كل صفحة ٢٩ سطراً. و تمّ الفراغ من نسخها يوم الأربعاء من الأيام الوسطى لذي القعدة سنة ٨٧١ هـ على يد ناسخ لم يذكر اسمه في الترقية. و قد ميّزت هذه النسخة في الهامش بعلامة «ج» و في علامات تغيّر صفحات النسخة الخطية بعلامة / .

٣. نسخه خطية برقم ٦٩٦٦ في مكتبة الروضة الرضوية المقدّسة (آستان قدس رضوي) - عليه و على آبائه و أولاده آلاف التحية و الثناء - كتب باب الإلهيات لهذه المخطوطة في ٥٦ ورقة / ١١٢ صفحة بيد أحمد بن محمد الجيلي ليلة الثلاثاء ٢٣ رجب المرجب سنة ٩٨٥ هـ بخط النسخ البسيط.

و قد ميّزت هذه النسخة التي يبلغ عدد سطور كل صفحة منها ٢٩ بالحرف «ق».

٤. مخطوطة رقم ٧٩١١ في مكتبة آستان قدس رضوي. و هي نسخة كتبت بخط النسخ الحسن، أعيدت كتابتها على يد محمد قاسم بن محمد باقر قوشخاني في ١٥٣ ورقة / ٢٥٦ صفحات، بعدد ٢١ سطراً في كل صفحة، في يوم الاثنين ١٣ صفر سنة ١١١١ هـ. و قد تمّ تمييز هذه النسخة أيضاً بعلامة «س».

٥. جاءت النسخة المطبوعة السابقة في هامش شرح الإشارات للمحقّق الطوسي في عداد منشورات «دفتر نشر كتاب» في المجلد الثالث من هذه المجموعة - و الذي جدّد طبعه لمرّات عديدة حتى الآن -، و الباب المذكور يتضمّن المجلد الحاضر.

و قد اعتمدت في تنظيم و إحياء حاشية الباغثوي على متن المحاكمات - و التي تطبع الآن لأول مرّة - نسخة أساسية، و نسختين مساعدتين:

النسخة رقم ١٧٢٦٦ في المكتبة المركزية لجامعة أصفهان. و هذه النسخة هي في عداد الكتب الوقفية للعلامة المرحوم الشيخ محمد باقر ألفت الأصفهاني، و هي بشهادة

خبراء النسخ مثل الأستاذ أفشار الذي قام بتدقيقها - المخطوطة الأصلية للمؤلف. تم تحرير باب الإلهيات من هذه النسخة سنة ٩٧٨ هـ. بقلم كاتب الحاشية نفسه في ٢٥ ورقة / ٧٥ صفحة بخط النسخ المشوش، وهي غير مقروءة في بعض المواضع، ويبدو أنها مبيضة الباغنوي الأصلية. وضعت كل صفحة من هذه النسخة القيمة من ٣٠-٣٢ سطراً. وقد سقطت بضع أوراق من وسط هذه النسخة بفعل غير الزمان. وقد قرأت هذه النسخة في علامات تنير صفحات الحواشي أخذاً بنظر الاعتبار موضع حفظها /D/ وقد اعتمدت هذه النسخة كمرجع في تحقيق حاشية الباغنوي، ولم أرجع إلى النسخ المساعدة إلا لإعادة قراءة بعض الكلمات - التي كنت أشك في قراءتها الصحيحة - ؛ ولذلك فإن من الطبيعي أن لا يدور الحديث في حواشي الفاضل الباغنوي عن النسخ غير الأصلية للمخطوطات المختلفة. وعلى أية حال فإن تلك النسخ المساعدة هي:

١. النسخة رقم ٧٨٨٥ في المكتبة العامة للمرحوم آية الله العظمى المرعشي النجفي. وهي نسخة حسنة الخط للغاية بخط الاستعيلق الممتاز كتبها ملك محمد بروجني في ١٠٠ ورقة / ٢٥٠ صفحة، تتضمن كل منها ١٥ سطراً، بتاريخ ١٧ ذي الحجة ١٢٤٤ هـ. وقد ميّزت هذه النسخة في التقديم الحاضر من ص ١٨٢ - ص ٢٠٩، حيث إن النسخة الأصلية لحاشية الباغنوي ناقصة، بعلامة /M/ كنسخة رئيسية -.

٢. النسخة رقم ١٧٩٢ لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي. وهي نسخة رديئة الخط للغاية وغير مقروءة، ولم تتم الاستفادة منها إلا في بضعة مواضع. وتفتقر هذه النسخة إلى الترقيمة، ولذلك لا تتوفر لدينا معلومات عن الكاتب، وسنة تحرير هذه المخطوطة. تم تحرير باب الإلهيات في هذه النسخة في ٦٢ ورقة / ١٢٤ صفحة، وتشتمل كل صفحة منها على ٢٥ سطراً.

جاءت جميع حواشي الباغنوي بخط (الشكسته) الدقيق في حواشي النسخة «ج» من المخطوطات المذكورة. وقد راجعت هذه النسخة أيضاً في مواضع معدودة.

❦ ❦ ❦

والآن وأنا أرى نفسي منتهياً من مشروع تحقيق المحاكمات، وحاشية الباغنوي

عليها، أحمد الموفق على الإطلاق الذي وفّقني لأن أهدي هذا الأثر الوجيز إلى مسحّبي
الحكمة، والحمد له ثمّ الحمد له.

كما أقدم شكري إلى صديقي العالم السيّد حامد ناجي الأصفهاني الذي دفعني إلى
تحقيق متن المحاكمات، وأخي الفاضل السيّد الدكتور محمّد رضا ابن الرسول الذي هيّأ لي
صورة النسخة الأصلية من تعليقة الباغنوي، وكذلك صديقي الفاضل الآخر السيّد علي
أوجبي الذي جعل صدور هذا المجلّد ضمن سلسلة منشورات مكتبة مجلس الشورى
الإسلامي - جعلهم الله وإياكم في حفظه -.

والحمد لله أولاً وآخراً

١٣٧٩ / ٨ / ١

٢٢ شعبان المعظّم ١٤٢١

مجيد هانيزاده

النمط الرابع
في الوجود وعلة

النمط الرابع

[١/١٩٥ - ٣/١] قوله: النمط الرابع في الوجود و هله.

بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الإلهية ورتبها على أنماط أربعة؛ لأنّ الفلسفة الإلهية هي العلم بأحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود، والبحث عنها؛ إمّا عن أحوال تلحقها لذاتها^١، أو عن أحوال تلحقها بالقياس إلى معلولاتها^٢. والأوّل نمط التجريد، والثاني لا يخلو:

إمّا أن يكون البحث عنها من حيث إنّها مبادٍ للوجود، وهو النمط الرابع؛ أو غايات له، وهو النمط السادس؛

أو لا هذا ولا ذاك، فهو النمط الخامس، الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجردات.

وأما الأنماط الثلاثة الباقية فكأنّها توابع، وإنّما المقاصد من الحكمة الإلهية هذه الأنماط الأربعة.

لا يقال^٣: الإلهي، لا يبحث عن أحوال المجردات فقط، بل عن أحوال جميع الموجودات من حيث الوجود، فكيف خصّصه بأحوال المجردات؟

١. م: قد بذاتها.

٢. م، س: معلولها.

٣. م: + في.

لأننا نقول: هذا هو المقصد الأصلي^١ من القسم الإلهي، وأعظم بابه وأشرفهما. ولهذا سمي باسم الكل^٢. وأما باب الأمور العامة فكالقدمة له والمبحوث عنه بالعرض. والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلاً على اشتغاره فيما بين الأصحاب، وأن من تصدى لاقتناء كتابه^٣ فقد حصل على طرْفٍ منه.

[١٩٠/١٥١/٣] قوله: في الوجود وعلله.

المراد من «الوجود» ههنا هو^٤ الوجود المطلق، ومن «علله» الوجودات الخاصة؛ فإن الوجود المطلق^٥ مقولٌ بالتشكيك على الوجودات، والمقول بالتشكيك على أشياء لا يكون ذاتياً لها، لامتناع التفاوت في نفس المهيّة وأجزائها؛ بل عارضاً لها. فيكون الوجود المطلق^٦ عارضاً للوجودات الخاصة، فيكون مفتقراً إليها معلولاً لها، فلهذا قال: «في الوجود وعلله».

وإنما حمّله على ذلك، أمّا أولاً؛ فلتقصية اللفظ، وأمّا ثانياً؛ فلأنّ هذا النمط يبحث أولاً عن الوجود هل يساوق الإحساس أو لا؟ وأنه ينقسم إلى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق، ثمّ يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة^٧. فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله. [١]

ولقائل أن يقول: لانسلم أنّ المهيّة وجزءها لا تتفاوتان، ولم لا يجوز أن يكون حصول المهيّة وجزءها في بعض الأفراد أولى أو أقدم أو أكثر من حصولها في بعض؟ على أنّ من الناس من ذهب إلى أنّ الاشتداد والضعف اختلاف في نفس المهيّة بالكمال والنقص، ولو كان هذا مجرد احتمال لكان^٨ من اللوازم إبطاله، ولا سيما قد ذهب إليه ذاهب. ولئن سلّمنا ذلك لانسلم أنّ الوجود المطلق إذا كان عارضاً يكون مفتقراً إلى

١. م: الأعلى.

٢. ص: الكلّي.

٣. م: اكتسابه.

٤. ج: هو.

٥. ق: المطلق.

٦. م: بل عارضاً... المطلق.

٧. ج: خاصّة.

٨. ق: و.

٩. ق: وكان.

الوجودات^١، وإنما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضاً عرضياً، أي: عروض العرض للجوهر. وليس كذلك، بل عروض العرض العام للمهيئات، ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية، فإن العرض العام يتحد مع المهيئة في الوجود فكيف يكون مفتقراً إليها؟! [٢]

وأيضاً: [٣] إنما يلزم أن يكون^٢ الوجود المطلق معلولاً لو كان موجوداً في الخارج، وهو ممنوع^٣.

ونقول أيضاً: مطلق الوجود لو كان معلولاً للوجودات الخاصة فإما أن يكون معلولاً لها في الخارج فيلزم أن يكون^٤ في الخارج وجوداً خاصاً و وجوداً مطلقاً، فيكون كل شيء^٥ موجوداً بوجودين، وإنه محال؛ وإما أن يكون معلولاً لها في العقل، فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور أحد الوجودات الخاصة، وليس كذلك.

قال الإمام: المراد «بالوجود» مطلق الوجود، وأما «علله» فالمراد بها علل الوجود، ولا يلزم منه أن يكون عللاً لكل وجود حتى يكون عللاً للواجب، فإن لفظ الوجود مهمة لا يقتضي الكلية؛ بل المراد علل الوجود الممكن، فإن هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود، ثم عن^٦ علل الوجود التي هي الفاعل والغاية، ثم يثبت العلل الموجدة و منتهى العلل. فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود و^٧ علل الوجود الممكن. ولا بُعد في رجوع الضمير إلى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن. وهذا أقرب إلى الحق.

[٣/٤١/١٩٠] يريد التنبيه.

إنما وسم هذا الفصل «بالتنبيه» لأن الحكم بأن من الموجودات ما لا يناله^٩ الحسن قضية قريبة إلى الطبع سهلة الدرك يجب أن لا يختلف فيها. وأيضاً بني ذلك على أن الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك أنها منخرطة في سلك البديهيّات.

١. م: + الخاصة. ٢. ق: إن كان. ٣. س: محال.
٤. س: - معلولاً لها... أن يكون. ٥. س: + موجود. ٦. س: ولا.
٧. ج: - عن. ٨. س: + عن. ٩. ن: لا ينال.

وإنما قدّم هذا البحث لما عرفت^١ أنّ هذه الأنماط في الحكمة الإلهية الباحثة عن الموجودات^٢ المجردة عن المادة في الذهن والخارج؛ فلو لم يكن هنا موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية، لكن وجود المجردات يتوقف على إبطال قول من زعم أنّ كلّ موجود محسوس، فلهذا قدّمه.

وإنما^٣ قال: «قد يغلب على أوهام الناس»، تنبيهاً على أنّ هذا الحكم إنّما هو من قبيل^٤ القوة الوهمية التي تحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوسات. وأما قوله: «هو^٥ المحسوس وما في حكمه»، فالمراد بما في حكم المحسوس المتخيّلات والمتوهّمات، فإنّ^٦ القوم لا يسمعون أن ينكروها، فقالوا: إنّها في حكم المحسوسات.

فإنّ قلت: المتخيّل والمتوهّم محسوسان بالحسّ الباطن. فنقول: المراد بالمحسوس ههنا الحسّ الظاهر^٧، ولهذا قال: «فإنّ^٨ كلّ محسوس وكلّ متخيّل فإنّه يختصّ لا محالة بشيء من هذه الأحوال». وسيذكر الشيخ^٩ في التنبيه الآتي: «أنّه لو كان كلّ موجود بحيث يدخل في الوهم والحسّ^{١٠}...» إلى آخره^{١١}، فجعل الحسّ بإزاء الوهم دليل على أنّ المراد به الحسّ الظاهر.

[١/٩١ - ٣/٥] و^{١٢} قوله: كعكس نقيض لها.

إنما^{١٣} لم يقل: «عكس نقيض لها» لأنّ عكس نقيضها: «ما لا يكون محسوساً لا يكون /SA2/ موجوداً». وأما أنّ فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس.

[١/٩١ - ٣/٥] قوله^{١٤}: لأنّ المحسوس هو ماله مكان أو^{١٥} وضع بذاته، وهو إمّا^{١٦} جسم أو

- | | | |
|------------------------|--------------------|-----------------|
| ١. ق: + من. | ٢. ص: الوجودات. | ٣. ق: إذا. |
| ٤. ص: ق: ليل. | ٥. ج: وهو. | ٦. ص: لأن. |
| ٧. م: المحسوس بالظاهر. | ٨. ص: ج: ق: - فإن. | ٩. ص: - الشيخ. |
| ١٠. ج: الحسّ والوهم. | ١١. ص: - إلى آخره. | ١٢. م: - و. |
| ١٣. ق: وإمّا. | ١٤. ص: ق: وقوله. | ١٥. ق: ج: ص: و. |
| ١٦. ج: - إمّا. | | |

جسماني.

توضيح الحال أن^١ مذهبهم أن لا موجود إلا الجسم أو^٢ الجسماني، لأن كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس إما جسم أو جسماني، فما لا يكون جسماً أو جسمانياً لا يكون موجوداً عندهم.

لكن في عبارته شيء^٣، وهو أن الجسماني لا وضع^٤ ولا موضع له بذاته، فكيف يكون قسماً من المحسوس الذي له مكان^٥ ووضع بذاته؟

على أن الشيخ جعل تخصيصه^٦ بالمكان والوضع بسبب ما هو^٧ فيه، لا بذاته. وضمير «هو» راجع إلى «الشيء»^٨ وهو الحال. وضمير «فيه» راجع إلى «ما» وهو المحل.

ثم إن الشيخ استدلل على بطلانه و تقريره^٩ على محاذاة ما في الكتاب: أن القدر المشترك بين المحسوسات موجود^{١٠}، فلا يخلو إما أن يكون محسوساً أو لا يكون، والأول باطل، لأنه لو كان محسوساً لاختص بوضع معين وأين معين، فلم يكن مطابقاً لما ليس له ذلك الوضع المعين، فلا يكون مشتركاً فيه وقد فرضناه مشتركاً فيه^{١١}، هذا خلف.

وفيه نظر؛ لأنه إن أريد بقوله: «اختص بوضع معين» أنه استلزم ذلك الوضع، فلانسلّم الملازمة [٤]؛ وإن أريد به^{١٢} أنه قارن ذلك الوضع المعين فمسلّم، لكن لانسلّم أنه لو قارن وضعاً معيناً لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع. وإنما لا يكون مطابقاً لو كان مع ذلك الوضع دائماً، وهو ممنوع.

وأيضاً، إن عني بقوله: «لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين» أنه لم يكن مشتركاً في العقل، فلانسلّم لزومه، وإنما يلزم أن^{١٣} لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل أيضاً، وهو ممنوع؛ لأنه من العوارض الخارجية. وإن عني أنه لم يكن مشتركاً في الخارج فمسلّم، لكن لا يلزم منه الخلف؛ لأن المختص بذلك الوضع في الخارج إذا حصل في

١. ق، ج، ص: يوضح الحال بأن. ٢. ق، س، م: و. ٣. م: له.
٤. م، ج: تخصصه. ٥. ج: هو. ٦. س: شيء.
٧. م: تقرير. ٨. س: لا محالة. ٩. ص، ق: فيه.
١٠. م، س، ق: به. ١١. ص، س: أن.
١٢. م: تقرير. ١٣. م: له.

العقل كان صورةً كليةً منطبقةً على جميع الأفراد.

سَلَمناه، لكن معنا ما ينافيه، وهو أنَّ الطبيعة الكلية إما أن تكون نفس الشخص المحسوس في الخارج أو جزئها ضرورة امتناع أن تكون خارجةً عنه، فإن كان نفس الشخص كانت أيضاً محسوسةً، وإن كانت جزئها^١ يلزم أن لا تكون محمولةً على الشخص، للتغاير^٢ في الذات والوجود، فاستحال أن يكون جزءاً للشخص. وعلى تقدير أن لا يكون محالاً لم يكن بدءاً من أن تكون محسوسةً، لأنَّ الأشعة الواردة على^٣ المجموع^٤ المركب الخارجي ترد^٥ إلى^٦ كلِّ واحدٍ من أجزائه، وصورة المجموع لو انطبعت في الحس ينطبع صور أجزائه فيه بالضرورة.

[٣/٦١/١٩١] قوله^٧: فإنه من حيث هو هكذا^٨ موجود في الخارج وإلا فلا تكون هذه^٩ الأشخاص أناساً^{١١}.

فيه منع، إذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ^{١٢} المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي. وقوله: «لا من حيث هو حيوان^{١٣} أو ناطق^{١٤}» غير مستقيم، لأنَّ الحيوانية والناطقية لهما^{١٥} دخل^{١٦} في ملاحظة الحقيقة الإنسانية. اللهم إلا أن يراد به لا من حيث إنه حيوان فقط أو ناطق فقط، فإنَّ الحقيقة الإنسانية إنما هي بالحيوانية^{١٧} والناطقية معاً، وحينئذٍ يستقيم الكلام^{١٨}، إلا أن التجريد إنما يعتبر بالقياس إلى الغواشي الغريبة^{١٩}، وهما متباينان للطبيعة الإنسانية.

وحاصل الفرق أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة هو^{٢٠} طبيعة^{٢١} الإنسان من غير

- | | | |
|----------------------|----------------------|--|
| ١. س: جزءاً لها. | ٢. ق: التغاير. | ٣. ج: إلى. |
| ٤. م: مجموع. | ٥. ق: من برد. | ٦. م: على. |
| ٧. ص: وقوله. | ٨. ج: كذلك. | ٩. ق: لا. |
| ١٠. م، ص، ج: هذا. | ١١. س: أناسياً. | ١٢. م، ص، ق: - مبدأ. |
| ١٣. م، ق: + فقط. | ١٤. م، ق: + فقط. | ١٥. س: لها. |
| ١٦. ق: مدخل. | ١٧. م، ق: الحيوانية. | ١٨. ق، ص: - و حينئذٍ يستقيم الكلام. م: - الكلام. |
| ١٩. ص، ق: - الغريبة. | ٢٠. م: - طبيعة. | ٢١. ق: - من. |

اعتبار الوحدة، والإنسان الواحد^١ هو^٢ طبيعة الإنسان مع اعتبار الوحدة. والأول مشترك فيه دون الثاني. ولذلك فسّر الشيخ قوله: «من حيث هو واحد الحقيقة» بقوله: «بل من حيث هو^٣ حقيقته^٤ الأصلية^٥»، فإنَّ «بل» ههنا ليس نفيًا لما تقدّم، بل للإضراب عن العبارة الأولى إلى العبارة الثانية التي هي أوضح دلالة على المقصود.

[١٩١/١-٣/٧] قوله: واعترض بعض المعترضين.

لما كان الدليل^٦ الذي ذكره الشيخ قياساً من الشكل الثالث و صورته: أنَّ الطبيعة المشتركة^٧ موجودة، و الطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة^٨، ينتج أنَّ بعض الموجود^٩ ليس بمحسوسٍ اعترض على المقدمة الصغرى و هو معارضة في المقدمة بأنَّ الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج، لأنَّ كلَّ موجودٍ في الخارج^{١٠} مشخّص، فلا يكون مشتركاً.

و الجواب: أنَّ المراد بالطبيعة^{١١} المشتركة الطبيعة^{١٢} الموضوعية للاشتراك في العقل، لا الطبيعة مع الاشتراك [٥]، وهي موجودة^{١٣} في الخارج. وأما قوله: «وهم و تنبيه» فهو^{١٤} معارضة في المقدمة الكبرى بأنَّ الإنسان المشترك إنما يكون إنساناً إذا كانت له أعضاء من يدٍ و عينٍ و حاجبٍ و غير ذلك - على أبعادٍ مخصوصةٍ و أوضاعٍ مختلفةٍ و أقدارٍ متباينةٍ، و لا شك أنَّه من حيث هو كذلك محسوسٌ. و جوابه: أنا لا نسلم أنَّ الإنسان إذا كان له أعضاء يكون محسوساً، و إنما يكون كذلك لو لم تكن الأعضاء مأخوذةً من حيث إنها كليةٌ مشتركة، و هو ممنوع؛ فإنَّ الإنسان المشترك لا بدَّ أن يكون أعضائه^{١٥} مشتركة.

و هذا الجواب وإن كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم^{١٦} هذه

١. في: ص: + من حيث. ٢. ج: هـ. ٣. ج: هـ.
 ٤. ج: من: حقيقة. ٥. م: + التي لا تختلف فيها الكثرة. ٦. م: من: دليل.
 ٧. م: المشتركة. ٨. م: ص: محسوسة. ٩. م: من: الموجودات.
 ١٠. م: فيه. ١١. ص: من الطبيعة. ١٢. ص: - الطبيعة.
 ١٣. ج: الموجود. ١٤. م: هـ. ١٥. م: ذا أعضاء.
 ١٦. م: بهم.

الطريقة، بل أنهج^١ منهجاً آخر أوضح منه^٢، فنقل الكلام إلى الأعضاء من حيث إنها مشتركة، واستأنف الدليل عليها. [٦]

[٣/٨١/١٩١] قوله: تنبيه.

للشيخ في بيان فساد قول من قال: لا موجود إلا المحسوس، طريقان:
الأول: الاستدلال بالمحسوسات /SB2/ على وجود ما ليس بمحسوس.
وفيه وجوه:

أحدها: ما تقدم من أن المحسوسات مشتملة على طبائعها المجردة^٣ وهي غير محسوسة^٤، فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس.
وثانيها: أن الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحس والوهم؛ وهما غير محسوسين^٥.

و ثالثها: أن الاعتراف بالمحسوس والمتوهم وبالحس والوهم^٦ اعتراف بالعقل الذي يميز^٧ بين الحس والمحسوس والوهم والمتوهم؛ والعقل ليس بمحسوس.
والطريق الثاني: الاستدلال بعلائق المحسوسات من العشق والغضب والخجل^٨ وغيرها، فإن الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها، لكنها موجودة بالضرورة، وطبائعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم، فلذا^٩ يميز بين الطريقتين بقوله: «ومن بعد هذه الأصول».

[٣/٩١/١٩٢] قوله: ومنها حال القول و^{١١} العقد.

اعلم أن الحق والصدق مشتركان^{١٢} في المورد وهو القول والعقد^{١٣} المطابق للأمر

- | | | |
|---------------|----------------|------------------------|
| ١. ص: أنهج. | ٢. م: منه. | ٣. م: الموجودة. |
| ٤. ق: محسوس. | ٥. ص: محسوسات. | ٦. ص: وبالحس والوهم. |
| ٧. ص: مميز. | ٨. ص: ر. | ٩. ج: ص: الخجل والغضب. |
| ص: فلهاذا. | ١١. م: و. | ١٢. ص: يشتركان. |
| ١٣. ص: النعل. | | |

الواقع^١. والفرق بينهما^٢: أن القول مثلاً إذا كان مطابقاً للأمر الواقع فهناك نسبتان^٣: نسبة الأمر الواقع إلى القول، ونسبة القول إلى الأمر الواقع.

أما أولاً: فلأن مطابقة هذا لذاك غير مطابقة ذاك لهذا؛ لأن مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا، و مطابقة ذاك لهذا قائمة بذاك، والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة.

وأما ثانياً: فلأن المطابقة مفاعلة لا يتحقق إلا بين أمرين منسوبة إلى كل واحد^٤ منهما صريحاً و ضمناً متعلقة بالآخر كذلك، و يعرض لذلك القول بحسب^٥ كل واحد^٦ من النسبتين حال، فحال القول بحسب نسبة الأمر الواقع إليه هو الحق. و ذلك الحال هو كون القول مطابقاً^٨ للأمر^٩ الواقع، لأنه إذا نسب الأمر الواقع بالمطابقة إلى القول يكون الأمر الواقع مطابقاً إذا المنسوب إليه في باب المفاعلة فاعل^{١٠}، وإذا كان الأمر الواقع مطابقاً^{١١} كان القول مطابقاً له^{١٢}، فهو الحال الذي عرض للقول^{١٣} بحسب نسبة^{١٤} الأمر الواقع إليه.

وإنما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقاً لأن أول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الأمر الواقع الذي هو الحق نفسه، و حال القول بحسب نسبته^{١٥} إلى الأمر الواقع هو الصدق. وذلك^{١٦} الحال^{١٧} كون القول مطابقاً للواقع، لما مرّ من^{١٨} أن المنسوب إليه في باب المفاعلة فاعل، فهو الحال العارض للقول^{١٩} بحسب نسبته إلى الأمر الواقع.

و كلام الشيخ في هذا التذنيب: أنه لما تبين أن كل موجود في الأعيان فهو من حيث حقيقته الكلية غير مشار إليه، فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق^{٢٠} سائر الحقائق كذلك؟

قال الإمام: هذا الكلام تمثيل إقناعي، فإنه لا يلزم من أن يكون الحقائق غير مشار إليها أن يكون محقق^{٢١} الحقائق أيضاً غير مشار إليه.

- | | | |
|-----------------------|------------------|------------------|
| ١. ق: المطابق للواقع. | ٢. ج: ص: بينهما. | ٣. ص: سببان. |
| ٤. م: بهذا. | ٥. ج: ص: واحد. | ٦. م: باعتبار. |
| ٧. م: واحد. | ٨. م: س: مطابق. | ٩. م: الأمر. |
| ١٠. م: + له. | ١١. م: به. | ١٢. م: م: القول. |
| ١٣. م: - نسبة. | ١٤. م: النسبة. | ١٥. ق: لذلك. |
| ١٦. م: + هو. | ١٧. ج: - من. | ١٨. م: القول. |
| ١٩. ق: ج: محقق. | ٢٠. ق: - محقق. | |

و قال الشارح: إنه قياس برهاني، فإنه لما ثبت أن كل موجود في الأعيان فإنه من حيث حقيقته غير مشار إليه و مبدأ الموجودات موجودة في الأعيان، انتظم قياس على هيئة الشكل الأول ينتج: أن^٢ مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشار إليه؛ و هو المقصود.

و فيه نظر؛ لأنّ الثابت بالدليل السابق هو أن كل موجود له حقيقة كلية فهو^٣ من حيث حقيقته الكلية غير محسوس، وهذا إنما يستلزم المقصود^٤ لو كان لمبدأ^٥ الكائنات حقيقة كلية؛ و هو ممنوع. [٧]

و مما يدل على امتناع أن يكون له ماهية كلية^٦ أنه لو كانت لوجب الوجود مهية كلية يلزم^٧ أحد الأمرين: إما امتناع الواجب لذاته؛ و إما إمكان الممتنع لذاته. و^٨ كلاهما يبين الاستحالة.

بيان اللزوم: أنه لو كانت للواجب مهية كلية^٩ و وجد منها جزئي واحد و كانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها إما لنفس تلك المهية^{١٠}، أو لغيرها. [٨] فإن كان لنفس تلك المهية امتنع أن يوجد ذلك^{١١} الجزئي الواحد أيضاً، فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود، و هو أحد الأمرين؛ و إن كان امتناعها لغير تلك المهية يكون بالنظر إلى نفس تلك المهية ممكنة، فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير. فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات، و هو الأمر الثاني.

[١٩٢/١-٣/١١] قوله: يريد أن يشير إلى العلل.

لما كان هذا النمط في الوجود و^{١٢} علله و بحث عن الوجود أنه هل يساوق الإحساس أو لا؟ أراد أن يبحث عن علل الوجود، فلكل شيء ممكن مهية و وجود و هما متغايران. فله من حيث المهية^{١٣} علل، و من حيث الوجود علل، فالعلة إما علة^{١٤} للمهية أو للوجود.

١. ص: د.

٢. ص: لأنه.

٣. ص: فهي.

٤. ص: المبدأ.

٥. ج: كلية.

٦. ص: د.

٧. ص: كلية.

٨. م: + الشيء.

٩. ص: د.

١٠. م: علة.

١١. ج: الحقيقة.

١٢. م: المهية.

١٣. م: ج: الحقيقة.

١٤. م: المهية.

وعلّة المهيّة إمّا أن تكون المهيّة معها بالقوّة وهي المادّية، أو بالفعل وهي^١ الصورية، وعلّة الوجود إمّا مقارنة للمعلول أو مباينة له، والأولى الموضع؛ والثانية إمّا أن تكون عليّتها هي الإيجاد^٢ نفسه وهي العلة الفاعلية، أو كونه علّة للإيجاد بأن يكون الإيجاد لأجله وهي العلة الغائية.

وهذا الحصر فيه كلامٌ. لأنّ الشرائط وعدم الموانع /SA3/ علل^٣ خارجة عن الخمسة. أجيب^٤: بأنّ بعضها لمّا كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادّية كعدم الموانع، اخذت منهما^٥ ولم يجعل قسماً برأسه^٦. والذي يبيّن الحصر أن يقال: العلة وهي^٧ ما يتوقّف عليه وجود الشيء^٨ إمّا أن لا يحتاج الشيء إلى غيره وهو العلة التامة؛ أو يحتاج^٩ ويستحيل^{١٠} أن يكون نفسه، بل إمّا داخل فيه، أو خارج عنه. والداخل إمّا أن يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية، أو بالقوّة وهو العلة المادّية؛ والخارج إمّا أن يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع، أو ما منه وجوده^{١١} وهو الفاعل، أو ما لأجله وجوده وهو الغاية، أو ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات^{١٢} وعدم الموانع.

ثمّ إن جعلت العلة المادّية والموضوع قسماً واحداً لاشتراكهما في معنى القوّة والاستعداد حتّى تكون العلة المادّية هي القابل للشيء أو لجزئه^{١٣}، كانت الأقسام ستّة؛ وإلا فسبعة^{١٤}.

[١٩٢/١-١٢/٣] قوله: والمادّة^{١٥} والموضوع^{١٦} منها ليستا^{١٧} من العلل^{١٨} الموجبة.

العلّة^{١٩} الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عنه صدور المعلول^{٢٠} بحيث

- | | | |
|------------------------------|--------------------|--------------------------|
| ١. ج: هو. | ٢. ق: لا اتحاد. | ٣. س، م: علّة. |
| ٤. س: وأجيب. | ٥. س: فيها. | ٦. ص: بذاته. |
| ٧. م، ص: ق: - و هي، س: ر هو. | ٨. م: + وهو. | ٩. م، س: + هو. |
| ١٠. م: مستحيل. | ١١. ق: الوجود. | ١٢. ص: - و. |
| ١٣. ص: لوجزية. | ١٤. ج: سبعة. | ١٥. م، ص، ج: ق: المرضيع. |
| ١٦. م، ص، ج: ق: المادّة. | ١٧. ص: ليا. | ١٨. م: علل. |
| ١٩. ق: الملل. | ٢٠. م، ج: الأعمال. | |

لا يتخلف^١ عنه. و المراد بها هيهنا ما يكون مؤثراً في الوجود سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. فالصورة مؤثرة في الوجود، لأنها شريكة للعلّة^٢ الفاعلية، و كونها من علل المهيّة لا ينافي ذلك. و كذلك الغائية^٣ مؤثرة في وجود المعلول، بخلاف الموضوع و المادّة فإنّهما قابلان و القابل لا يكون مؤثراً، بل متأثراً.

[٣/١٢/١٩٣] قوله: و الجنس و الفصل و إنّ^٥ كانا مقومين.

جواب لسؤال مقدّر، و هو:

أنكم^٦ حصرتم العلل في الخمسة، و الجنس و الفصل من العلل مع أنّهما ليسا^٧ منها. أجب: بأنّهما ليسا من العلل. لأنّهما محمولان على النوع و لا شيء من العلل كذلك؛ و لأنّهما لو كانا من العلل لتقدّما على النوع^٨ في الوجود، فلم يتّحدا معه بالوجود^٩. لا يقال: هذا يناقض^{١١} ما ذكر^{١٢} في المنطق من أنّ الجنس و الفصل علل المهيّة؛ [٩] لأنّا نقول: المراد هيهنا أنّ الجنس و الفصل^{١٣} ليسا من العلل الخارجية، و ذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل. و هو المذكور في المنطق.

و^{١٤} اعلم! أنّ العلل إمّا من حيث الخارج أو من حيث العقل. و العلل بالقياس إلى الخارج إمّا علل الوجود و هي الفاعل و الموضوع و الغاية، و إمّا علل المهيّة و هي المادّة و الصورة و ما يشبههما^{١٥}، كما في المثلث. و أمّا بالقياس إلى العقل فكذلك إمّا علل المهيّة و هي الجنس و الفصل، و إمّا علل الوجود و هي الموضوع، أعني: النفس، و الفاعل و هو العقل الفعّال، و الغاية^{١٦} لو كانت. فلمّا كانت العلل بالقياس إلى الوجودين واحدة لا جرم انحصرت^{١٧} العلل في ثلاثة أصناف:

- | | | |
|---|---------------|------------------------------|
| ١. ق: لا يخلف. | ٢. م: العلة. | ٣. م: الغاية. |
| ٤. ج: لئلا. | ٥. ص: فإن. | ٦. م: أنتم. ص: ج: أنه. |
| ٧. ص: ليس. | ٨. ص: - و. | ٩. ص: - النوع. |
| ١٠. م، س: في الوجود. | ١١. م: + هذا. | ١٢. ق: ذكره. |
| ١٣. ج: - أنّ الجنس و الفصل. | ١٤. ج: - و. | ١٥. م، ص: أشبههما. |
| ١٦. ص: - و إمّا علل المهيّة و هي المادّة... و الغاية. | | ١٧. ج، ق: انحصرت. س: انحصرت. |

علل الوجود؛

وعلل المهيّة في العقل^١؛

وعلل المهيّة في الخارج؛ على ما مرّ في المنطق.

[١/١٩٣-٣/١٢] قوله: وإِنَّمَا قَالَ^٢؛ كَانَتْهُمَا عِلَّتَاهُ^٣ وَلَمْ يَقُلْ: هُمَا عِلَّتَاهُ، لِأَنَّ الْمَثَلَتَ لِمَادَّةٍ^٤ لَهُ. لِقَائِلٍ^٥ أَنْ يَقُولَ: هَبْ! أَنَّ الْمَثَلَتَ لَا مَادَّةَ لَهُ وَلَا صُورَةَ، [١٠] إِلَّا أَنَّا لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ^٦ عِلَّةٌ مَادِّيَّةٌ وَصُورِيَّةٌ فَإِنَّ الْعِلَّةَ الْمَادِّيَّةَ هِيَ مَا يَكُونُ الشَّيْءُ مَعَهُ^٧ بِالْقُوَّةِ، وَالسُّطْحَ لِلْمَثَلَتِ كَذَلِكَ، وَالصُّورِيَّةُ^٨ مَا يَكُونُ الشَّيْءُ مَعَهُ بِالفعل، وَالْأَضْلَاحُ الثَّلَاثُ^٩ لِلْمَثَلَتِ كَذَلِكَ.

وهذا السؤال لم يرد^{١٠} على الشيخ؛ لِأَنَّ كَلَامَهُ فِي عِلَلِ الْجَوَاهِرِ، فَالْعِلَّةُ الْمَادِّيَّةُ وَالصُّورِيَّةُ لَا تَكُونَانِ^{١١} إِلَّا فِي الْجَوَاهِرِ، وَلِهَذَا رَجَّعَ الْقِسْمَةَ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوْضُوعَ مِنْهَا. وَأَمَّا الشَّارِحُ فَلَمَّا زَادَ^{١٢} الْمَوْضُوعَ فَلَا يَدَّ أَنْ يَرِيدَ «بِالْعِلَلِ»: الْعِلَلُ مُطْلَقًا، أَعْمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ عِلَلُ الْجَوَاهِرِ أَوْ عِلَلُ الْأَعْرَاضِ، وَحَيْثُ لَا يَنْتَظِمُ^{١٣} هَذَا الْكَلَامُ مِنْهُ^{١٤}. وَإِنَّمَا شَبَّهَهُمَا بِالْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ، لِأَنَّهُمَا جُزْءُ الْجِسْمِ فِي الْوُجُودِ^{١٥}؛ وَلَيْسَا شَبِيهَيْنِ بِالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ^{١٦}، لِأَنَّهُمَا جُزْءَانِ^{١٧} عَقْلِيَانِ.

[١/٩٣-٣/١٣] قوله: وَلَمَّا اقْتَصَرَ^{١٨} عَلَى الْفَاعِلِ وَالْغَايَةِ.

كَأَنَّ سَائِلًا يَقُولُ: لَمَّا كَانَ عِلَلُ الْوُجُودِ ثَلَاثَةً فَلِمَ لَمْ يَتَعَرَّضَ الشَّيْخُ إِلَّا لِاثْنَتَيْنِ؟ قَالَ: لِأَنَّ مَقْصُودَهُ^{١٩} يَتِمُّ بِدُونِ الْمَوْضُوعِ، فَإِنَّ كَلَامَهُ فِي الْجَوَاهِرِ، وَلِهَذَا أُوْرِدَ لَفْظَةُ «قَدْ» الْمَفِيدَةُ

٢. ج: ص: - وإِنَّمَا قَالَ.

٥. م: + وَلَا صُورَةَ.

٨. م: + الشَّيْءَ.

١١. ج: لَا يَرُدُّ.

١٤. م: ص: لَا يَنْتَظِمُ.

١٧. ج: - وَالْفَصْلَ.

٢٠. م: الْمَقْصُودَةُ.

١. ص: - عِلَلُ الْمَهِيَّةِ فِي الْعَقْلِ. ج: ق: التَّعْقِلُ.

٣. ص: عِلَّتَانِ.

٦. م: وَلِقَائِلٍ.

٩. ص: الصُّورَةُ.

١٢. م: ج: لَا يَكُونُ.

١٥. م: - مِنْهُ.

١٨. ص: جُزْئِيَّ.

١٩. ص: اِخْتَصَرَ.

لذكر بعض علل الوجود، و^١ هذا إنما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل، ثم لم يذكر منها إلا الفاعل والغاية. أمّا لو أراد من العلل علل الجواهر، فهي منحصرة في الأربع لا مزيد عليها. على أنّ «قد» لو كان للبعضية^٢ لم يفد إلا تعلق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الأوقات دون بعض، وليس كذلك، فليس «قد» ههنا إلا للتحقيق، وهو كثير في كلام الشيخ.

[١٩٣/١-٣/١٤] قوله: يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان.

لما أورد الشيخ هذا البحث بعينه^٣ في المنطق فأعادته ههنا كأنها تكرارٌ خالٍ عن الفائدة /SB3/، فاعتذر الشارح عنه بأن المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل المهيّة بحسب^٤ الخارج. وكأنّ المراد ثمة التفرقة بين علل المهيّة من حيث العقل وبين سائر العلل أي: علل الوجود وعلل المهيّة في الخارج.

فإن قلت: قوله: «وبين عللٍ يفتقر^٥ إليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل، كالمادة والصورة» يكاد ينافي قوله في المنطق: «إنّ^٦ المادة والصورة من أسباب المهيّة من حيث الخارج، والجنس والفصل من أسباب المهيّة من حيث العقل».

فالجواب: أنّ الغرض ثمة أنّ الجنس والفصل سببا للمهيّة من حيث العقل فقط، لا من حيث الخارج، وأمّا الذي هو سبب المهيّة من حيث العقل^٧ والخارج فهو المادة والصورة. واعلم أنّ المهيّة إذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع أجزائها في العقل حصلت في العقل، ومتى وجدت في العقل فلا بدّ من وجود تلك الأجزاء أولاً في العقل؛ أمّا الأول فلأنّ المهيّة إذا فرضناها ملتزمة من أجزاء ثلاثة وتحقق في العقل جميع تلك الأجزاء حتّى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بدّ من تحقق المهيّة في العقل، فإنّ من تصوّر السقف والحائط والأساس والهيئة الاجتماعية تصوّر البيت^٨ بالضرورة.

وأما الثاني فلاّنه ما لم توجد أجزاء المهيّة في العقل لم توجد المهيّة أصلاً في العقل؛ لأنّ

٣. ص: تنبيه.

٦. ج: لأنّ.

٢. م: تبعيضية.

٥. م: + الشيء.

٨. ص: بيت.

١. ق: - و.

٤. م: في.

٧. ص: - العقل.

نتعقل المهيّة العقلية؛ بل المعقول هو^١ المهيّة الخارجية، فلا توجد في العقل إلا بعد تحقق أجزائها، و ذلك يبيّن لاسترة به. فتصوّر^٢ الأجزاء الخارجية ينساق إلى صورة^٣ المهيّة المركّبة، ولهذا لم يجب أن يكون التحديد^٤ بالجنس و الفصل، و لا بالأجزاء^٥ المحمولة. وكأنّا بيّنا طرفاً من ذلك في المنطق.

[١٩٣/١-٣/١٤] قوله: العلة الموجودة للشيء الذي له علة.

لما حصر علل^٦ الوجود في قسمين: الفاعل و الغاية أراد البحث عنهما. فلا ريب أن العلة الموجودة للمركّب الخارجي علة لبعض أجزائه، فإنّه لو وقع كلّ واحد من أجزائه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع أجزائه؛ أعني: ذلك المركّب إليها، و قد فرضناه كذلك؛ هذا خلف! ثم لا بدّ و^٧ أن تكون علة للصورة، لأنّها جزء أخير للمركّب و إذا حصلت^٨ حصل المركّب في الخارج، فلو لم توجد الصورة كانت تلك المهيّة غير حاصلة منها بل من علة أخرى موجودة^٩ للصورة؛ و حينئذٍ إمّا أن توجد^{١٠} المادّة أيضاً أو لا. و أيّاً ما كان فالجامع بين المادّة و الصورة تلك العلة، و لذلك كانت علة للمركّب، و هذا هو المراد بقوله: «و^{١١} هي علة الجمع^{١٢} بينهما». فلا^{١٣} يعترض بأنّ الجمع أمر اعتباري لا يحتاج إلى العلة، فإنّه لا يلزم من كون العلة جامعة أن يكون الجمع أمراً موجوداً في الخارج.

[١٩٣/١-٣/١٥] قوله: و العلة الغائية التي لأجلها الشيء.

العلة الغائية لها مهيّة و وجود، فهي بحسب مهيّتها علة لفاعلية الفاعل، و^{١٤} بحسب وجودها معلولة للفاعل إن كانت من الغايات الحادثة؛ أمّا الأوّل فلأنّ الفاعل إنّما يفعل الفعل المعيّن لغاية و غرض، فلو لا تلك الغاية ل بقي فاعلاً بالقوّة، فصيورته فاعلاً بالفعل

- | | | |
|-----------------------|-----------------------|---------------|
| ١. م: المحمولة هي. | ٢. ق، م، ج: قصور. | ٣. ج: صور. |
| ٤. ص: لم يجب التجريد. | ٥. ص: و لأنّ الأجزاء. | ٦. ص: على. |
| ٧. ق، م، د، ص: من. | ٨. ص: - حصلت. | ٩. ص: موجودة. |
| ١٠. م: توجد. | ١١. ص: - د. | ١٢. ص: للجمع. |
| ١٣. ج: و لا. | ١٤. ص: - د. | |

أمرٌ معلَّلٌ بتلك الغاية^١ والغرض^٢ [١١]؛ وأما الثاني فلأنَّ الفاعل إنما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية، فلو لا أنَّ حصول ذلك الغرض معلول ذلك الفعل^٣ لما كان ذلك الفعل لأجله، ثمَّ الفاعل وإن كان علَّةً لوجود الغاية إلاَّ أنَّه ليس علَّةً لعلَّة الغاية^٤، ولا لمعناها. أمَّا أنَّه ليس علَّةً لعلَّيتها فلأنَّ الغاية إنما تكون علَّةً لذاتها لا لشيءٍ آخر، وهو ظاهرٌ. واحتجَّ الإمام بأنَّ فاعلية الفاعل معلَّلة بعلَّة الغاية^٥، فلو كانت علَّة الغاية معلَّلة^٦ بالفاعل لزم الدور.

وفيه نظرٌ لأنَّ^٧ فاعلية الفاعل ليست^٨ معلَّلة بعلَّة الغاية، بل بنفس الغاية، وعلى ذلك التقدير إنما يلزم الدور لو كانت علَّة الغاية معلَّلة بفاعلية الفاعل؛^٩ وليس كذلك. اللهمَّ إلاَّ أن يكون المراد أنَّ الفاعل من حيث إنَّه فاعلٌ ليس علَّةً لعلَّة الغاية، لكن المنع الأوَّل لا يندفع^{١٠}. وأما أنَّ الفاعل ليس علَّةً لمعناها، فلأنَّ معنى الغاية إنما يوجد في الفاعل، فلو كان^{١١} علَّة^{١٢} لزم أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً^{١٣} لشيءٍ واحدٍ، وإنَّه محالٌ؛ هذا كلام الشيخ. قال الشارح: الغاية شيءٌ من الأشياء ووجودٌ، ولا شكَّ^{١٤} أنَّ اعتبار شيءٍ غيرٍ واعتبار وجودها غيرٌ. وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء، حيث قال: «الغاية تفرض شيئاً وتفرض موجوداً وفرقٌ^{١٥} بين الشيء والموجود وإن كان الشيء لا يكون إلاَّ موجوداً كالفرق بين الأمر ولازمه، فالعلَّة الغائية لها حقيقةٌ وشيئيةٌ ولها وجودٌ».

ثمَّ إنَّ^{١٦} المعلول إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فهو «المبدع» وإن كان مسبوقاً بالعدم فهو «المحدث»، وغاية المبدع تكون مقارنة^{١٧} لوجوده، لأنَّ غاية المبدع هو فاعله^{١٨}، والفاعل مقارنٌ للمعلول المبدع في الوجود، فإنَّ من مذهبهم أنَّ الواجب فاعلٌ للفعل

- | | | |
|------------------------|------------------------|--------------------|
| ١. م: الغايات. | ٢. ج: - والغرض. | ٣. ص: + والآ. |
| ٤. ص: العلَّة الغائية. | ٥. ص: و. | ٦. ص: + الغائية. |
| ٧. م، ق: - معلَّلة. | ٨. ص: لأنَّه. | ٩. ق: ليس. |
| ١٠. ص: - ليست ... و. | ١١. ج: + به. | ١٢. م: كانت. |
| ١٣. م: + لها. | ١٤. م: قابلاً وفاعلاً. | ١٥. م: فلا شك. |
| ١٦. م، ص: الفرق. | ١٧. ص: - ثمَّ إنَّ. | ١٨. ق، ص: مفارناً. |
| ١٩. م: الفاعل. | | |

وغاية له. وإنما أيهم الشارح ذلك ولم يقل: إن^١ غاية المبدع هو الفاعل، بل قال^٢: «الغاية فيه مقارنة لوجود»، وهذا أعم بحسب المفهوم من أن يكون فاعلاً/SA4/ أو غيره، لأنه لم يثبت بعد أن الغايات في المبدعات هو^٣ الفاعل حتى يثبت ذلك على^٤ مهل. وأما غاية المحدث فلا يجب أن تكون مقارنة له، بل ربما توجد متأخرة عنه، فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة.

وفي هذا^٥ الكلام إشارة لطيفة إلى أن الغاية في القسم الأول علة، فإن الفاعل هناك هو الغاية بعينها، بل علية الغاية إنما هي بمهيئتها لفاعلية الفاعل والفاعل علة^٦ لوجودها، فيكون مهية الغاية علة^٧ لعلّة وجودها؛ لكن لا^٨ مطلقاً بل على بعض الوجوه، فإن^٩ مهية الغاية إنما هي علة للفاعل من حيث إنه فاعل وليس علة لنفس الفاعل، فإنها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور، ضرورة تقدّم نفس الفاعل على مهية الغاية من حيث إنه^{١٠} محل لها، فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور. فالغاية علة^{١١} لأن يصير^{١٢} الفاعل فاعلاً بالفعل، والفاعل^{١٣} علة^{١٤} لأن تصير الغاية موجودة، ولا دور ههنا.

واعترض الإمام: بأن لهم قاعدتين متنافيتين:

إحديهما: أن لأفعال الطبائع غايات [١٢] قالوا: النار مثلاً إذا تحرّكت فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي.

والثانية: أن الغاية علة بمهيئتها^{١٥} لعلية العلة الفاعلية؛ ذلك لأن مهية^{١٦} غاية فعلها لا يجوز أن تكون موجودة في الذهن، إذ لا شعور لها؛ ولا في الخارج، لتوقف وجودها في الخارج^{١٧} على وجود المعلول؛ فتعيّن أن يكون معدومة، فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم. والجواب: بالتزام أن لها شعوراً بمقتضاها، غاية ما في الباب أن شعورها ضعيف، وإليه أشار بقوله: «وشعور ما لها به».

١. م، ج، ق: - إن.

٢. م: + و.

٣. م: هي.

٤. ص: - على.

٥. م: - هذا.

٦. ص: + لوجود.

٧. ص: - لا.

٨. ق: فإنما.

٩. م: إنها.

١٠. ص: نصير.

١١. ق: والفعل.

١٢. ق: عينيها، س: يمينها.

١٣. ق: - مهية.

١٤. ق: - في الخارج.

ومنهم من أثبت هذا الاحتمال في جميع الأجسام البسيطة والمركبة، حتى ذكر أنه شوهده بعض الأنث من النخيل يتحرك إلى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح إلى خلاف تلك الجهة، وكذا ميل عروق الأشجار إلى صوب الماء في الأنهار وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها، وهو مما يؤكد الظن بأن للنبات شعوراً وإدراكاً.

[١/١٩٤ - ٣/١٧] قوله: إن^٢ كانت علة أولى هي علة لكل وجود.

العلة^٣ الأولى لا بد أن تكون^٤ علة فاعلية، لأن العلة منحصرة في الأربع والعلة الأولى ليست إحدى الثلاث، فهي^٥ الفاعلية.

أما أنها ليست صورة، فلأن الصورة معلولة مطلقاً لما تقدم من أن كل مركب من المادة^٦ والصورة معلول، وعلة يجب أن تكون علة للصورة، وإذا ثبت أن الصورة معلولة فلا تكون علة أولى، لأن العلة الأولى ما تكون علة ولا تكون معلولة^٧.

وأما أنها ليست مادة، فلأن علة المركب من المادة والصورة إما علة لهما معاً، أو علة للصورة، فإن كانت علة لهما كانت علة للمادة على الإطلاق، وإلا كانت^٨ علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل، فإن المادة لا تكون مادة^٩ بالفعل إلا مع الصورة. [١٣]

لا يقال: ذكر^{١٠} في مثاله السرير، ولا شك أن الخشبة مادة بالفعل وإن لم تقترن بصورة السرير.

لأننا نقول: هذا تمثيل على سبيل الاتساع^{١١}، وإلا فهيئة السرير ليست صورة، لأنها عرض والعرض لا يكون جوهر^{١٢}.

وأما أنها ليست غاية، فلأن^{١٣} الغاية معلولة في الوجود.

وإذا^{١٤} بطل أن تكون العلة الأولى إحدى الثلاث تعين أن تكون علة فاعلية لكل وجود.

٢. م، ص، ص: ر العلة.

٦. ص: و.

٩. م، ج، ص: مادة.

١٢. في: مؤثراً.

١. م: و اعترض الإمام... إدراكاً. ٢. ج، ف، ص: وإن.

٥. ص: في.

٨. ج: لكائنت.

١١. ص: الإفتناع.

١٤. ج: فإذا.

٤. م: يكون.

٧. م: معلولة.

١٠. م: ما ذكر.

١٣. م: لأن.

بناءً على الوحدة، وكذلك^١ تكون علّة لتحقق المادة والصورة اللّتين هما علّتا مهية كل مركّب. فالمراد بالحقيقة في قوله: «ولعلّة حقيقة كل وجود»: المهية المركبة، وعلّة المهية^٢ المركبة المادة والصورة؛ فالعلة الأولى علّة لعلة كل مهية مركبة في الوجود.

[١/١٩٤ - ٣/١٨] قوله: تنبيه. كل موجود إذا التفت إليه.

لما أشار إلى علّة الوجود أراد إثبات واجب الوجود. وقدم على ذلك مقدمتين: إحداهما: في^٣ تحقيق مهية الممكن، وهي هذا الفصل. والثانية: في بيان احتياجه إلى المرجّح، وهي الفصل الذي يليه. ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الأخر. هذا بيان ترتيب البحث.

[١/١٩٥ - ٣/١٩] قوله: ما حقه في نفسه الإمكان.

ظاهر هذا الكلام أن وجود الممكن ليس من ذاته، فوجوده من غيره. بيان الأول: أن الممكن بالنظر إلى ذاته لما صحّ أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً، فليس اقتضاء ذاته الوجود أولى من اقتضاء العدم^٤. قال الإمام: هذا الكلام يشتمل^٥ على أمرين: أحدهما: أن وجود الممكن ليس من ذاته؛

والآخر: إن الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره. والأول مستدرك، لأن الممكن لا معنى له^٦ إلا ما لا يقتضي لذاته الوجود والعدم [١٤]، فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه. والثاني لا يدّ له من برهان، لجواز أن لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره، بل اتفاقاً^٧.

أجاب الشارح: بأن المراد إثبات احتياج الممكن في وجوده إلى غيره، وذلك لأن الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن على السوية، فلو لم يحتج في وجوده^٨ إلى

١. م: لذلك.

٢. ج: مهية.

٣. ق: - في.

٤. م: - و.

٥. م: اقتضائه.

٦. ق: يشمل.

٧. ج، س: لا معنى.

٨. ج، س، ص: به.

٩. س: اتفاق.

١٠. م، ص: - في وجوده.

غيره^١ لزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر لا لمرجّح، وإنّه محالٌ في بداية /SB4/ العقل، فلا استدراك في الأوّل؛ لأنّه أشار^٢ إلى امتناع استغنائه في وجوده^٣ عن^٤ الغير وبيّنه بقوله: «فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه»، فإنّه إشارة^٥ إلى استحالة الترجّح بلا مرجّح^٦. ولا افتقار في الثاني إلى البرهان؛ لأنّه بديهي الاستحالة.

وفي هذا التوجيه تعسّف ظاهر^٧؛ فإنّه إنّ عني بذلك أنّ مفهوم قوله: «ليس يصير موجوداً من ذاته» هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده إلى الغير، فهو بين البطلان، ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الأوّل، وإنّ عني به أنّ الأوّل مستلزمٌ للثاني فالسؤال عائدٌ، لأنّ في إيراد الملزوم استدراكاً كما كان [١٥]. وكذا الكلام في قوله: «أشار بقوله: فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه»، فإنّه إشارة^٨ إلى استحالة الترجّح بلا مرجّح، فإنّ معنى ذلك القول ليس إلّا أنّ ذات الممكن لا يقتضي وجوده ولا^٩ عدمه، وهذا لا يدلّ على استحالة الترجّح بلا مرجّح. وهو بينٌ لاسترة به.

والأولى أن يقال: القضية لمّا كانت بديهيةً وكان فيها خفاءً ما أراد إزالة الخفاء بتصوير الممكن، فلماذا أورد مفهومه وحمله عليه إيضاحاً.

[١/١٩٥ - ٣/٢٠] قوله: وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير.

أي: لمّا ثبت أنّ كلّ ممكنٍ محتاجٌ إلى الغير في وجوده فذلك الغير إنّ كان ممكناً فهو يحتاج^{١٠} إلى شيءٍ آخر؛ فإمّا أن ينتهي إلى الواجب، أو يدور الاحتياج، أو يتسلسل. وذلك لأنّه إنّ انتهى إلى الواجب فذاك؛ وإلّا فإنّ كانت السلسلة متناهيةً يلزم الدور، وإنّ كانت غير متناهيةً يلزم التسلسل^{١١}، فأجزاء الانفصال لا بدّ أن يكون ثلاثة؛ لكن الشيخ اقتصر على واحدٍ منها بقوله: «إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية»، وحذف^{١٢} الجزئين الآخرين؛ أمّا الأوّل: فلأنّه نفس المطلوب، وأمّا الثاني: فلأنّه بين البطلان، وبسبب آخر

١. ص: - وذلك... إلى غيره. ٢. ق، س: إشارة.

٣. م، س: - بلا مرجّح. ٤. ج: أشار.

٥. م: ظاهر. ٦. م، س، ق: - فإنّه إشارة.

٧. م: متناهية يتسلسل. ٨. م: فحذفه.

٩. م: الوجود.

١٠. م، س: - بلا مرجّح.

١١. م، س: - لا.

١٢. م: فحذفه.

يذكره. فهذا^١ هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار^٢ على جزء واحد.
ثم إن هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه إجمالي، وفي الفصل الذي يليه بوجه
تفصيلي. ولهذا سمّاه شرحاً.

والتقرير على الوجه الأول: أن الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج^٣ إلى موجد^٤
آخر فلا بد من شيء محتاج إليه جملة تلك الممكنات، وكل واحد من آحادها. وما
يحتاج إليه الجملة وكل واحد يكون مغائراً للجملة ولاّحادها بالضرورة، وكل موجود
مغائر لها ولاّحادها خارج عنها. فلا يكون ممكناً واحتاج إلى موجود آخر، فيكون
بعض السلسلة؛ فإذن هو واجب^٥، وهو المطلوب. ٧

وفيه نظراً إن أريد أنه لا بد من شيء واحد^٥ [١٦] يحتاج إليه الجملة وكل واحد من
الآحاد، فلانسلم ذلك، ولم لا يجوز أن يكون ما يحتاج إليه الجملة غير ما يحتاج إليه كل
واحد؟ وإن أريد أنه لا بد من شيء^٦ يحتاج إليه الجملة وشيء يحتاج^٧ إليه كل واحد،
فلانسلم أن ذلك الشيء الذي يحتاج إليه الجملة مغائر لكل واحد من الآحاد، حتى^٨ يلزم
أن يكون خارجاً عن الجملة. وهذا لا يندفع^٩ إلا بأن يقال: الشيء الذي يحتاج إليه
الجملة لا يجوز أن يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها، بل خارج عنها؛
فلا بد من التقسيم. فلذلك صار هذا الوجه إجمالياً والوجه الثاني تفصيلياً.

وتقرير سؤال الإمام: أن السلسلة الغير المتناهية؛ وهي الموجودات الغير المتناهية
التي يكون بينها ترتب، فإنها إن لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة إما أن يكون آحادها
موجودة معاً، أو غير موجودة معاً. فإن كان آحادها غير موجودة معاً لا يستحيل عندهم
عدم تناهيها، وإنما المحال ما يكون آحادها موجودة معاً، فتسلسل الممكنات إنما يكون
محالاً لو كان^{١٠} آحادها موجودة معاً. [١٧]

وإنما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن إلى سبب متقدم عليه بالزمان، فإنه لو

٣. قد ص: موجود.

٢. ص: الاختصار.

١. ق: هذا.

٦. م: + خارج.

٥. م: آخر.

٤. م: الواجب.

٨. م: لا يدفع.

٨. م: + لا.

٧. م: محتاج.

١٠. م: كانت.

جاء ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معاً^١، وحينئذ يجوز استناد كل ممكن إلى آخر لا إلى أول.

قال الشارح: على هذا الكلام مؤاخذه لفظية؛ وهو^٢ أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان محال، لأنه استناد إلى معدوم. بل الواجب أن يقال: هذا البيان موقوف على بيان^٣ امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة، فإنه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز أن لا يكون كل واحد من السلسلة باقياً إلا في زمانين يكون في أحدهما موجوداً وفي الآخر موجوداً^٤. وحينئذ جاز استناد كل ممكن إلى آخر لا إلى أول. ولما كانت^٥ المؤاخذه يندفع بتغيير العبارة ستأها لفظية.

ونحن نقول: لا نسلم أن^٦ استناد^٧ الشيء^٨ إلى ما قبله بالزمان استناد^٩ إلى المعدوم^{١٠}، وإنما يكون كذلك لو لم يصر المتقدم^{١١} بالزمان على الشيء مقارناً له. وهو ممنوع؛ فإن الأب متقدم على الابن ومقارن^{١٢} له، لا من جهة التقدم بل من جهة أخرى. وليس كلام الإمام إلا أن السبب يمكن^{١٣} أن يوجد ويكون في الوجود زماناً ثم يوجد المسبب ثم ينعدم. وهكذا المسبب /SA5/ يكون موجوداً زماناً ثم يوجد مسبباً^{١٤} آخر ثم ينعدم. وهكذا كل مسبب^{١٥} يكون فوقه سبب كان متقدماً عليه بالزمان، فيكون كل مسبب فوقه سبب لا إلى أول، ولا يلزم منه محال. وهذه الصورة وإن كانت مبنية على إمكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة، تبتني^{١٦} أيضاً على تقدم السبب على المسبب بالزمان [١٨]، فلا غبار على كلام الإمام.

[١/١٩٦ - ٣/٢٢٢] قوله: شرح.

تحرير الدليل: أن الممكن لا بد أن تكون له علة. فعلته إن كانت^{١٧} واجبة فهو المطلوب،

- | | | |
|-----------------------------|-----------------|-----------------|
| ١. ص: «وإلما... يكون معاً». | ٢. م: هي. | ٣. ج: «بيان». |
| ٤. ص: «ق: موجود». | ٥. ص: ج: كان. | ٦. ج: «أنه». |
| ٧. م: إسناد. | ٨. ص: «الشيء». | ٩. م: إسناد. |
| ١٠. م: ص: معدوم. | ١١. ص: المتقدم. | ١٢. م: مقارناً. |
| ١٣. م: ج: ممكن. | ١٤. م: مسبباً. | ١٥. م: مسبب. |
| ١٦. م: مبنية. | ١٧. ق: كان. | |

وإن كانت ممكنة فإما أن تنتهي إلى الواجب، أو يدور، أو يتسلسل. وأياً ما كان يلزم وجود الواجب. أما على تقدير الانتهاء فظاهراً؛ وأما على تقدير الدور أو التسلسل فلأن كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت^١ أو غير متناهية إما أن تكون واجبة الوجود^٢ أو ممكنة. والأول باطل؛ لأنها لم تجب بذاتها، بل بأجزائها. والثاني لا بد لها من علة، فتلك العلة إما كل أحادها، أو بعضها، أو أمر خارج عنها^٣. فإن كان^٤ كل أحادها فإن كانت^٥ العلة جميع أحادها يلزم أن يكون الشيء علة لنفسه، وإن كان^٦ كل واحد واحد^٧ منها فهو أيضاً باطل؛ لأن كل واحد^٨ لا يستقل بإيجاد الجملة. وإن كانت العلة بعض أحادها فهو أيضاً باطل؛ لأن كل واحد فرض فعلته^٩ أولى بالسببية منه، فتعين أن يكون العلة أمراً خارجاً عنها؛ وهو^{١٠} المطلوب.

لا يقال: لانسلم أن الجملة إما واجبة أو ممكنة، وإما تكون كذلك لو كانت موجودة، وهو ممنوع. فإن الموجود ما قام به الوجود، ومن المستحيل أن يقوم الوجود^{١١} بجميع الممكنات، وعلى تقدير إمكانها لا يلزم أن يكون موجودة حتى يحتاج إلى علة موجودة. لأننا نقول: متى كان كل واحد من الموجودات ممكناً كان وجوده من غيره، فهو بالنظر إلى ذاته ليس بموجود. ومتى كان كل موجود^{١٢} ممكن بالنظر^{١٣} إلى ذاته معدوماً، فجميع الممكنات بالنظر إلى ذواتها^{١٤} يكون معدوماً، فلا يكون وجودها إلا من الغير.

ولانقول: إن جميع الممكنات ممكن واحد، بل هي^{١٥} ممكنات لا توجد بالنظر إلى ذواتها^{١٦}؛ بل من الغير، لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها^{١٧} موجوداً. وهذا بديهي لا شك فيه. فإن قلت: لما ثبت أن جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها، فأبي حاجة إلى الانفصال إلى الأجزاء الثلاثة؟ فإنه يكفي أن يقال: من^{١٨} الموجودات الواجب، وإلا لكان

- | | | |
|----------------------------------|--------------------------------|----------------------------|
| ١. س: كانت. | ٢. ج: ص: - الوجود. | ٣. ص: - أو بعضها ... عنها. |
| ٤. م: كانت. | ٥. م، ص: - كل أحادها فإن كانت. | ٦. م: كانت. |
| ٧. ص: - واحد. | ٨. س، ص: - واحد. | ٩. ص: - ليس. |
| ١٠. ف: هي. | ١١. س، ص: - وجود. | ١٢. ج: - موجوداً. |
| ١٣. ص: - ومتى كان ممكناً بالنظر. | ١٤. ج: ذاتها. | ١٥. ج: - هي. |
| ١٦. ج: ذاتها. | ١٧. ص: - منها. | ١٨. س، ج: في. |

جميع الموجودات ممكنات^١؛ وحيثئذٍ يحتاج إلى الواجب.
 فنقول: هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب؛ و^٢ الغرض الاستدلال
 بكلٍّ موجودٍ من الموجودات، ولا يتم إلا بتلك المنفصلة.
 واعلم! أن الشيخ قرّر البرهان في الشفاء هكذا: كل ما هو معلولٌ وعلّةٌ [١٩] فهو وسطٌ
 بين طرفين بالضرورة، فإنه لما كان معلولاً كانت له علّةٌ؛ ولما كانت له علّةٌ كان له معلولٌ،
 فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولةً وعلّةً، إذ
 لا واحد من آحادها إلا وهو معلولٌ وعلّةٌ أيضاً. أمّا أنّها علّةٌ فلاّنها علّةٌ للسكن الطرف
 المفروض، و أمّا أنّها معلولةٌ فلاّنها يتعلّق بالمعلولات و المتعلّق^٥ بالمعلول لا بدّ أن كون
 معلولاً. فلما ثبت أن سلسلة العلل معلولةً^٦ وعلّةً، و ثبت أن كل ما هو معلولٌ^٧ وعلّةً^٨
 وسطٌ، فتكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطاً، فيكون وسطاً بلا طرف، وإنه محالٌ.
 ويمكن أن يورد السؤال المذكور عليه، لكنّه يندفع بما ذكرنا.

[١/١٩٦ - ٣/٢٤] قوله: واعلم، أن حصول الجملة من الأجزاء^٩.

حصول الجملة من الأجزاء^{١٠} بوجود ثلاثة:

- فإنه ربّما ينضمّ جزءٌ مع جزءٍ فيحصل الجملة بمجرد اجتماعهما.

- و ربّما ينضمّ جزءٌ مع جزءٍ و تتحقّق^{١١} هيئة اجتماعية، و يحصل^{١٢} بسبب^{١٣} ذلك
 جملة.

فإن قلت: لما تحقّق الاجتماع في الأوّل فلا بدّ أن تكون ثمة هيئة اجتماعية، فهو
 المجموع الثاني^{١٤}؛

منعناه؛ فإنّ المجموع الثاني إذا تحقّق فمعرض الهيئة الاجتماعية ليس أحد الجزئين،

١. س، ج: ممكنات.	٢. س: - و.	٣. س: - له.
٤. ج، س، م، ق: - النهاية. الغير.	٥. س: المتعلّق.	٦. ق: معلول.
٧. م: علّة.	٨. م: معلول.	٩. م: أجزائه.
١٠. م: أجزائه.	١١. م: + منه.	١٢. م: فيحصل.
١٣. س: بحسب.	١٤. م: + قلنا.	

بل مجموعهما، وليس فيه هيئة اجتماعية أخرى.

- وربما ينضم جزء مع جزء و يفيض على المجموع صورة أو مزاج و يحصل بحسب ذلك جملة. فالحاصل في الأول مجرد الاجتماع و هو شيء مع شيء، و في الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية و العبارة عنه بأنه شيء لشيء مع شيء، فإن الهيئة الاجتماعية شيء حاصل لمجموع و هو شيء مع شيء، و في الثالث صورة نوعية أو مزاج فيهما و قد عبر^٢ عنه بأنه شيء من شيء مع شيء.

فلقائل^٣ أن يقول: لفظ «من» تارة يستعمل في العلة الفاعلية، فيقال: وجود الممكن من الواجب، و أخرى يستعمل في العلة المادية، فيقال: السرير من الخشب؛ فإن كان المراد بقوله: «الحاصل في الثالث شيء من شيء مع شيء» أن المجموع و هو الشيء مع الشيء فاعل له، فهو باطل؛ ضرورة أن المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية، وإن كان المراد أنه قابل له^٤ فلا فرق بين الحاصل في الثالث و الحاصل في الثاني.

والجواب: أن المراد القابل، و لانسلم عدم الفرق بين الحاصلين، و إنما يكون لو لم يختلفا بجهة أخرى، فإن الاشتراك /SB5/ في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات^٥ و الصفات^٦. فالحاصلان^٧ و إن اشتركا في قابلية المجموع إلا أن الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية، و في الثالث صورة^٨ أو مزاج.

نعم؛ يرد أن يقال: لا فرق بين العبارتين في المفهوم [٢٠]، فإن مفهوم الثاني أن الحاصل شيء في مجموع قابل له^٩، و مفهوم الثالث أيضاً أن الحاصل شيء في مجموع قابل له. فعبارة لا يفيد الفرق و هو بصدده.

وتحقيق الكلام في هذا المقام: أن المركب الخارجي إما أن تكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الأحاد، أو لا. فإن لم يكن فهو القسم الأول، وإن كان إما أن تحصل له صورة منوعة حتى صار نوعاً في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث؛ وإلا الثاني.

٣. ج: و لقائل.

٢. ق: يخبر.

١. ص: + ذلك.

٦. ج: - الجهات.

٥. م: - له.

٤. ج: - أنه.

٩. م: + نوعية.

٨. م، ق: و الحاصلان.

٧. ص، ق: - و الصفات.

١٠. ص: به.

وأما العبارة وإن كانت قاصرة عن المراد، فهذا هو المراد^١.
ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الأول حكم الشيخ بأن الجملة
والآحاد شيء واحد. وفيه إشارة إلى ما فصلناه.

[١/١٩٧ - ٣/٢٥] قوله: إشارة: كل علة جملة هي^٢ غير شيء من آحادها.

قد ثبت أن كل سلسلة معلولات تحتاج^٣ إلى علة خارجية^٤. فتلك العلة الخارجية لا بد
أن تكون علة لكل واحد من آحادها؛ لأن تلك العلة الخارجية لا بد أن تكون^٥ علة لبعض
آحادها، وذلك ظاهر. فإما أن يوجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولاً لذلك البعض،
أو لا. فإن لم يوجد فهو المطلوب، وإن وجد فإما أن يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض،
أو لا. فإن كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد، وإنه محال؛ وإن لم يكن علة
يلزم أن يوجد في الجملة أمران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية. وذلك في السلسلة
المفروضة محال.

لا يقال: لانسلم استحالة اجتماع علتين، وإنما يكون محالاً لو كانتا مستقلتين.
لأننا نقول: العلة الخارجية لا بد أن تكون علة مستقلة بإيجاد بعض منها، فإنه إن
لم يصدر عنها شيء من الآحاد لم يصدر عنها الجملة بالضرورة، فلو احتاج ذلك البعض
إلى فاعل آخر لم تكن العلة الخارجية^٦ مستقلة، وقد ثبت أنها كذلك؛ هذا خلف. فقولنا:
«فهي علة أولاً للآحاد» أي: علة لكل واحد واحد، وإلا فليكن كل واحد غير محتاج إلى
تلك العلة، إذ لا يجوز في هذه الصورة أن يكون علة لبعضها دون بعض. فإن^٧ جاز
أن توجد جملة لا كالجملة المفروضة تكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض، فإن
حقيقة الجملة المفروضة هي^٨ حقيقة الآحاد. فإن كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن

١. ص: - فهذا هو المراد. ٢. ص: هو. ٣. ق: محتاج.
٤. ص: ق: خارجية. ٥. م: - الخارجية. ٦. م: يكون.
٧. م: الخارجية، ق: ص: خارجية. ٨. م: الخارجية. ٩. ق: م: و. ١٠. ق: - هي.

علةً للجملة بالحقيقة، بل علةٌ لذلك البعض فقط.

هذا هو كلام^١ الشيخ، وهو دليلٌ آخر غير ما ذكرنا^٢.

قال الشارح في شرح هذا الكلام: العلةُ الخارجة إن كانت علةً لتلك الجملة على الإطلاق كان أولاً علةً لواحدٍ واحدٍ من آحادها^٣، وإلا فإمّا أن لا يكون علةً لشيءٍ من الآحاد فلا يكون علةً للجملة، وإمّا أن يكون علةً لبعضها دون بعضٍ فيلزم أن لا يكون علةً للجملة على الإطلاق.

وفيه نظر؛ لأنه إن أُريد بالعلة المطلقة، [٢١] العلة التي يستند إليها كل واحدٍ من آحاد الجملة، فذلك الكلام يرجع إلى قضيةٍ شرطيةٍ يتحد فيها المقدم والتالي، وهو هذان لا حاجة فيها إلى بيان؛ وإن أُريد بالعلة المطلقة، العلة القاعلية للجملة فقيّد الإطلاق مستدرك، لأنها المرادة^٤ من العلة وإن لم يقيد بالإطلاق.

والذي غلط الشارح قوله: «فلم تكن علةً للجملة^٥ على الإطلاق»، فظن أن «الإطلاق» متعلقٌ «بالعلة» أي؛ لا يكون علةً مطلقة، وليس كذلك؛ بل متعلقٌ^٦ بـ «لم يكن»، فكأنه^٧ قال: فلم يكن علةً للجملة على التحقيق؛ كما ذكرنا^٨.

[١٩٨/١-٣/٢٧] قوله: كل سلسلة.

المراد أن كل سلسلة من عللٍ^٩ ومعلولاتٍ^{١٠} فهي تنتهي إلى الواجب؛ لأنه إمّا أن يكون فيها ما ليس بمعلولٍ^{١١}، أو لا يكون، وأياً ما كان، فواجب الوجود طرفٌ ونهايةٌ لها. أمّا على التقدير الأول فظاهر؛

وأما على التقدير الثاني فلما ثبت أن^{١٢} العلة الخارجة لابد أن تكون علةً لبعض آحادها؛ فذلك الواحد إمّا أن تكون له^{١٣} علةً في السلسلة، أو لا يكون. لا سبيل إلى الأول

١. ص: - كلام. ٢. ج: ما ذكرناه.

٣. ص: - فقيّد الإطلاق... للجملة. ٤. ص: - بمتعلق.

٥. م: الملل. ٦. ص: ذكرناه.

٧. م: بمجموع. ٨. ق: - أن.

٩. م: - له.

١٠. ص: ج، ق: الآحاد.

١١. م: المراد.

١٢. م: وكأنه.

١٣. م: المعلولات.

١٤. م: - له.

وإلا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وإنه ^١ محال.
وبعبارة أخرى: العلة الخارجة لا بد أن يكون شيء من آحادها صادراً عنها. فلو كان له
علة فاعلية في السلسلة لزم أن يصدر واحد عن ^٢ علتين، وهو محال. فتعين ^٣ أن تكون
العلة الخارجة ^٤ علة لواحد لا تكون له علة في السلسلة، فتكون سلسلة العلية والمعلولية
منتية إلى العلة الخارجة ^٥ فهي طرف قطعاً.

وقد ذكر الشارح أن هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لإنتاج المطلوب، وهو وجود
الواجب، وبه يتم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره.

ويرد عليه: أنه ^٦ لو كان المراد ذلك لكان قوله: «إشارة: كل علة جملة هي شيء غير
آحادها» [٢٢]... إلى آخره، على ما فسره به ^٨ كلاماً أجنبياً فاصلاً بين المطلوب
ومقدماته.

والحق أن الشيخ لما ثبت في أول الفصول وجود الواجب من ^٩ كونه علة خارجة عن
سلسلة الممكنات ذكر له ^{١٠} من تلك الحشية أحكاماً في فصول آخر.
فمنها ^{١١}: أنه علة لكل واحد من آحاد السلسلة؛

ومنها: أنه طرف لكل سلسلة، حتى يتبين أن السلسلة التي فرضت غير متناهية
تتناهى بواجب ^{١٢} الوجود.

و^{١٣} قال الإمام: بقي ههنا مقام آخر، وهو إبطال الدور.
أجاب الشارح بقوله: «واعلم! أن الدور»... إلى آخره ^{١٤}، وهو ظاهر. /SA6/

[٣/٢٨١/١٩٩] قوله: هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود.

الشيخ أراد بيان وحدة واجب الوجود، لكن قدم عليه مقدمتين:

- | | | |
|-----------------------------|-----------------|--------------|
| ١. ق: هو. | ٢. ص: ق: من. | ٣. م: فبني. |
| ٤. م: ص: الخارجية. | ٥. م: الخارجية. | ٦. ج: أنه. |
| ٧. م: هي غير شيء من آحادها. | ٨. م: به. | ٩. م: + حيث. |
| ١٠. م: له. | ١١. ج: منها. | ١٢. ق: واجب. |
| ١٣. م: ج. | ١٤. ص: آخر. | |

أوليهما^١: أن الأشياء تختلف إما لا بالأعيان^٢ أو بالاعيان^٣. والتي تختلف لا بالأعيان تختلف إما بالاعتبار أو بغيره؛ أما بالاعتبار فكالعاقل^٤ و المعقول، فإن النفس إذا عقلت نفسه^٥ فالعاقل و المعقول شيء^٦ واحد بالذات مختلف^٦ بحسب الاعتبار؛ وأما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم، كالمناطق و الإنسان يختلفان في المفهوم و يتحدان في الوجود. و المختلفة بالأعيان إما أن يتفق في أمر مقوم أو في^٧ عارض، فإذا كان الأشياء تختلف بأعيانها و تتفق^٨ في أمر مقوم لها فهي تشتمل على ما به الاختلاف و ما به الاتفاق، و النسبة بينهما إما باللزوم أو بالعروض، و على التقديرين إما من جانب ما به الاختلاف أو من جانب ما به الاتفاق، فهذه أقسام^٩ أربعة لا مزيد عليها.

أما باللزوم^{١٠}: فإذا كان ما به الاتفاق لازماً فهو غير منكر، لجواز اشتراك الأمور المختلفة في لازم واحد، وإذا كان ما به الاختلاف لازماً فهو منكر و إلا لكان الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً.

و إنما أردف الاختلاف بالتقابل، لأن اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز أن تتوارد^{١١} على موضوع^{١٢} واحد كالسواد و السطح و الشكل على الجسم^{١٣}؛ أما إذا كانت متقابلة فلا يجوز، و إلا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد، وهو محال.

و أما بالعروض: فإذا كان ما به الاتفاق عارضاً فهو غير منكر.

و لعل قائلًا يقول: ما به الاختلاف ههنا^{١٤} في الأشياء و هو أعيان الأشياء، مستلزم للأشياء و الأشياء مستلزمت^{١٥} لما به الاتفاق، لأنه مقوم لها، فلا يكون ما به^{١٦} الاتفاق عارضاً، بل لازماً.

و أما المثال الذي ذكره الشارح فساقط، لأن هذا الجوهر و ذاك^{١٧} العرض إن لم يعتبر^{١٨}

١. ق: ج: أوليها. ص: أولها. س: إحداهما.

٢. م: بالعيان.

٣. م: نفسها.

٤. ص: يختلف.

٥. ص: تتراردها.

٦. م: هنا.

٧. م: ص: ذلك.

٨. ص: و كالمائل.

٩. م: + أمر.

١٠. م: للزوم.

١١. م: + و.

١٢. ص: في.

١٣. م: لا بالأعيان.

١٤. ص: + مختلف.

١٥. ص: الأقسام.

١٦. م: موضع.

١٧. ج: مستلزم.

١٨. م: يعتبر.

مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق و هو الوجود مقوّمًا، وإن اعتبرنا مع الوجود كان ما به الاتفاق^١ لازماً بالضرورة.

فنقول في جوابه: تقرير المثال إن « هذا الموجود » و « ذاك الموجود » إذا كانا إشارتين إلى هذا الجوهر و ذاك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوّمًا لهما، و ما به الاختلاف هذا الجوهر و ذاك العرض، و الوجود عارض له، لا لازم^٢.

إذا^٣ تقرّر هذا فنجيب^٤ عن أصل الإشكال: بأننا^٥ لا نسلم أن ما به الاختلاف في الأشياء مستلزم لها. فإن هذا الجوهر و ذاك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذاك العرض الموجود^٦ أي: للمجموع من أحدهما و من الوجود، ضرورة أن كل واحد منهما موجود و المجموع ليس بموجود [٢٣].

و عن الإشكال في المثال: بأننا نختر أن هذا الجوهر و ذاك العرض يعتبران^٧ مع قيد الوجود؛ فقولكم: « ما به الاتفاق^٨ لازم حينئذٍ » إن أردتم به أنه لازم لما به الاختلاف، فهو ممنوع؛ وإن أردتم^٩ أنه لازم للمجموع فمسلم، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف. و إنما يكون كذلك لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف، و ليس كذلك.

واعلم أن هذه القسمة لا انتفاع بها^{١٠} في توحيد واجب الوجود. فإننا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين بأعيانهما متفقين في أمر مقوّم لهما، إذ لا مقوّم لواجب^{١١} الوجود قطعاً، و إلا لازم تركيبه^{١٢}، و هو محال.

نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الذي هو التعيّن باللزوم و العروض على ما ذكره الإمام. و أمّا على ما ذكره الشارح فلا حاجة إلى هذا القدر أيضاً، بل إلى مجرد قسمة الشيئين المتلاقين^{١٣} باللزوم و العروض، لأنه لم يفرض الكلام إلا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه.

١. س: و هو ... الاتفاق. ٢. م: + له. ٣. م: و إذا. ٤. م: ق: فنجيب. ٥. ص: أنا. ٦. ص: عارض له لا لازم. ٧. م: معتبرانه. ٨. م: الاختلاف. ٩. ص: + به. ١٠. م: لها. ١١. ق: للواجب. ١٢. س: ج: تركيب. ١٣. م: شيئين متلاقين.

[١/٢٠٠ - ٣/٣٠] قوله: إشارة. قد يجوز أن تكون^١ مهية الشيء سبباً.

اعلم أن المراد بالمهية غير الوجود، فإن الشيء إما مهية، أو وجود، فما هو غير الوجود يمكن أن يكون سبباً لصفته^٢ ويمكن أن يكون صفته^٣ سبباً لصفة أخرى؛ لكن لا يمكن أن يكون سبباً لوجوده، فإن السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود. وهذا تنبيه على أن الواجب^٤ الوجود ليس غير الوجود، فإن الذي هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجوده^٥، فلا يكون موجوداً بذاته، فلا يكون واجب الوجود؛ بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته.

فإن قلت: ما ذكرتم^٦ في غير الوجود آت في الوجود [٢٤]؛ فإن الوجود لو كان سبباً لوجوده والسبب يتقدم^٧ بالوجود كان الوجود متقدماً^٨ بالوجود على وجوده؛ وإنه محال؛ فنقول: لا نسلم أنه محال. فإن تقدم الوجود على وجوده إنما هو بنفسه /SB6/ وهو الوجود، وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده، بل بوجوده، ولا شك في^٩ استحالته. ونقول لمزيد الإيضاح: كل ما هو غير الوجود فهو معلول، لأن الإنسان مثلاً^{١٠} إما أن يكون موجوداً للإنسانية ولأنه إنسان، وإما أن يكون موجوداً بسبب شيء من خارج^{١١}. لا سبيل إلى الأول، لأن الإنسان إنما يكون إنساناً إذا كان موجوداً، فلو كان كونه موجوداً لأنه إنسان لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً، فيكون الإنسان موجوداً قبل كونه موجوداً وهو محال. فبقي أن لا يكون الإنسان موجوداً إلا عن علته، وينعكس بعكس^{١٢} النقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود.

فلو قيل: الوجود أيضاً كذلك لا يجوز أن يكون موجوداً. لأنه وجود، لأنه إنما يكون موجوداً لو كان^{١٣} موجوداً، فيكون موجوداً لأنه موجود، فيعود المحال.

فالجواب: إن الوجود إنما يكون موجوداً لا بوجود آخر، بل بنفسه. فلامعنى لقولنا:

- | | | |
|------------------------|-----------------------------------|---------------|
| ١. ق: - تكون. م: يكون. | ٢. ص: ج: لصفة. | ٣. ص: ج: صفة. |
| ٤. م: واجب. | ٥. ق: ص: + فلا يكون سبباً لوجوده. | |
| ٦. م: ق: اذكر. | ٧. ج: م: متقدم. | ٨. م: مقدماً. |
| ٩. ص: + عدم. | ١٠. م: - مثلاً. | ١١. ق: + و. |
| ١٢. ص: - بعكس. | ١٣. ص: - وجوداً لو كان. | |

الوجود موجودٌ لآله وجودٌ، إلّا أنّ الوجود موجودٌ بنفسه، فلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً، بل اللازم أن الوجود متقدّم^١ بنفسه على كونه موجوداً، ولا محذور فيه.

فقد ظهر أن كلّ ما هو غير الوجود إنّما يكون موجوداً بالوجود و الوجود موجوداً^٢ بنفسه، كما أن الزماني يتقدّم^٣ و يتأخّر^٤ بحسب الزمان و الزمان بنفسه، وكما أن الأجسام تختلف بالمادة و المادة بنفسها، وكما أن الأشياء تظهر بين يدي الحسّ بالنور و النور بنفسه، لا بنور آخر.

فلما كان هذه المقدمة أصلاً لإثبات أن وجود الواجب عين^٥ مهيّته^٥، شرع الإمام في البحث عن هذه المسألة. لكن ههنا شيء^٦، وهو أن هذه المسألة تتوقف على مقدمتين: إحداهما: هذه المقدمة؛

والأخرى^٦: إن الواجب غير مركّب.

و الشيخ سيصرّح بهذه المسئلة بعد إثبات المقدمتين، فالموضع الأليق بالبحث فيها هناك لاهيها^٧.

[١/٢٠-٢/٣٢] قوله: و الفاضل الشارح.

لما يبيّن أن الوجود واقعٌ على الوجودات بمعنى واحد^٨، زعم أن وجود الواجب مساوٍ لوجود^٩ الممكنات من حيث إنّه وجودٌ، وإنّ وجود الواجب عارضٌ لماهيته^{١٠}، كما أن وجودات الممكنات كذلك. و ظنّ أن وجود الواجب لو لم يكن عارضاً لمهيّته^{١١} بل يكون نفس مهيّته^{١٢} لزّم أحد الأمرين: إمّا أن يكون وجود الواجب مساوياً للوجودات المعلولة^{١٣}، و إمّا وقوع الوجود على الوجود الواجب و^{١٤} الوجود الممكن بالاشتراك

١. م: مقدّم.	٢. م، ص، س: موجوداً.	٣. م: متقدّم.
٤. م: متأخر.	٥. م، ص: غير.	٦. م: و الآخر.
٧. ص: لاهيها.	٨. م: + و	٩. م، ق: لوجودات.
١٠. م، ق: المهيّة.	١١. س، ج: لماهيته.	١٢. م: مهيّة.
١٣. م: لوجودات الممكنات.	١٤. م: + على.	

اللفظي، لأن حقيقة وجود الواجب إما أن يكون عين حقيقة وجود الممكن، أو غيرها. فإن كان حقيقته عين حقيقته يلزم أن يكون وجوده مساوياً للوجود المعلول في الحقيقة، وإن كان^١ غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة^٢ ولوجود غيره حقيقة^٣ أخرى يلزم الاشتراك اللفظي. و تقرير آخر في بيان أحد الأمرين: إن وقوع الوجود على الوجودين إما أن يكون بمعنى واحد، أو لا يكون؛ والثاني يستلزم^٤ الاشتراك، والأول يستلزم^٥ أن يكونا متساويين في الحقيقة.

وهي هنا نظراً: لأن الأمرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للمهية لازم أيضاً على تقدير العروض، فإن وجوده لو كان عارضاً لمهيته فإن اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الأمر الأول، وإن لم يتحداً^٦ يلزم الأمر الثاني. وأيضاً وقوع الوجود عليهما إما^٧ بمعنى واحد أو لا.

والإمام لما أثبت أن الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال: ثبت أن وجود الله - تعالى - مساوٍ لوجود الممكنات من حيث إنه وجود، وحينئذ لا يخلو إما أن يكون وجود الله - تعالى - مع مهيته، أو لا يكون. والأول: مذهب أكثر المتكلمين، والثاني: مذهب أكثر الحكماء. فهذا الكلام صريح في أن عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين، فيكون أحد الأمرين وهو إما: المساوات، أو الاشتراك لازماً على كل تقدير، لأن كل ملازمة يستلزم منع الخلو من^٨ عين اللازم وتقيض الملزوم، فنقل تخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة^٩ غير مطابق. [٢٥]

لا يقال: أحد الأمرين^{١٠} هو إما أن يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات، وإما اشتراك الوجود وفي قوله: «لزم كون ذلك الوجود» إشارة إلى هذا، لأن المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب. و بيان لزوم أحد الأمرين أن الوجودين إما أن

٣. ص: - يستلزم.

٢. ص: مستلزم.

١. ج: ص: كانت.

٦. ص: ما.

٥. م: يتحد.

٤. م: ص: كلما.

٩. م: المنايرة.

٨. م: من.

٧. ص: - تعالى.

١٠. م: + و.

يتَّحدا في المعنى و الحقيقة أو لا. فإنَّ اتَّحدا و التقدير أنَّه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساويةً لساير وجودات^١ الممكنات التي هي معلولات. وإنَّ لم يتَّحدا في المعنى يلزم الاشتراك.

لأنَّا نقول: لا يلزم من كون الوجودين متَّحدين في الحقيقة [٢٦] و كون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب /SA7/ مساويةً لحقيقة وجودات^٢ الممكنات مطلقاً، و إنَّما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود، و ليس كذلك، بل الوجود بشرط لا. نعم قد اعترف الإمام بتساويها من حيث الوجود، و لا يلزم منه تساويهما مطلقاً. قال الشارح: الوجودان إمَّا^٣ يختلفان في الحقيقة فلا يلزم^٤ الاشتراك أو يتفقان في المعنى فلا يلزم^٥ تساويهما في الحقيقة. لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك.

و منشأ الغلط أنَّه ظنَّ أنَّ لا واسطة بين الاشتراك اللفظي و المتواطئي^٦؛ و ليس كذلك. و سند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود، فإنَّه يجوز أن يختلف الوجودان في الحقيقة و يكون قول الوجود عليهما بالتواطي كما إذا كان عرضاً عاماً أو جنساً؛ لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره.

و اعلم! أنَّ هذا البحث من أوَّله إلى آخره مبنيٌّ على كَلِّية الوجود و تعدُّده، و الحقُّ أنَّ المتعدّد هو الموجود لا الوجود [٢٧]

[٢٠١/٣٤٤-٣] قوله: و ذلك لأنَّ بين طرفي التضادِّ الواقع في الألوان.

هذا ليس تعليلاً لخروج البياض عن حقيقتي^٧ بياض الثلج و بياض العاج و إنَّ كان ظاهره ذلك، فإنَّ دليله^٨ ما ذكر من أنَّ المهيَّة و جزؤها لا تختلف؛ بل بيانٌ للتمثيل. و تقريره إنَّ البياض اسمٌ واحدٌ واقعٌ بمعنى واحدٍ على البياضين، و لا اسم لهما على التفصيل، فإنَّ جميع الألوان الغير المتناهية بين طرفي التضادِّ الواقع في الألوان لا اسم لهما^٩

١. في: س، ج: - إمّا.

٢. من: ج: التواطي.

٣. في: لهما.

٤. من: وجود.

٥. في: س، ج و لا.

٦. م: دليله.

٧. من: الوجودات.

٨. في: س، ج: و لا.

٩. م: حقيقي. من: الحقيقي.

على التفصيل، ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد^١ على التشكيك.
 أو جواب لسؤال؛ فإنه لما ثبت أن البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا
 جنسية تبين أن البياضين ليسا بمشتركين^٢ في ذاتي [٢٨]، فيكونان^٣ نوعين مفردين^٤.
 وكأن^٥ سائلاً يقول: كل نوع ندركه وضع اسم بإزائه كالإنسان والفرس والحصان وغير
 ذلك، فلو كانا نوعين فلا بد أن يكون لكل منهما اسم على التفصيل.
 فأجاب: بأن كل نوع لا يجب أن يكون له اسم، فإن بين طرفي التضاد أنواعاً لانهائية لها
 ولا يمكن أن يوضع لكل منها اسم^٦.

[٢٠٢/١-٣/٣٥] قوله: والجواب ما عرفته ممّا مرّ^٧.

و هو أننا نسلم أن الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض لا يحتاج
 وجود الواجب و وجود الممكن إلى سبب منفصل^٨، وإنما يكون كذلك لو كان وجود
 الواجب مساوياً لوجود الممكن، وهو ممنوع؛ بل هما مختلفان في الحقيقة، فلم لا يجوز
 أن يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض و وجود الممكن يقتضي العروض؟ كما
 في النور والحرارة.

سلمنا المساوات، لكن لا يحتاج وجود الواجب إلى سبب عدم العروض، بل يكفي
 فيه عدم سبب العروض.

ولما كان في هذا المنع الأخير ضعف لأن احتياج الواجب إلى عدم أشنع أشار إلى أن
 الحق ما ذكره أولاً.

ويمكن أن يقال: هب! أن اللاعروض محتاج^٩ إلى سبب، لكن لا نسلم أنه محال، فإن
 من الحائز أن يكون الواجب محتاجاً في صفة عدمية إلى سبب عدمي [٢٩]، والمحال أن
 يحتاج في ذاته أو صفاته الحقيقية.

١. ج، ص: ١ - بمعنى واحد.

٢. ص: ١ - مشتركين.

٣. ص: ١ - في: فيكونا.

٤. ص: ١، ص: ١ - من: منهما.

٥. ص: ١ - فكان.

٦. م: مفردين.

٧. ص: ١ - يحتاج.

٨. ص: ١ - المنفصل.

٩. ص: ١ - بما عرفته ما.

[٢٠٢/٣٦١-٣] قوله: والجواب إن^١ الحقيقة.

توجيهه أن يقال: إن أراد بقوله: «وجوده معقول^٢» الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته، فلا نسلم أنه معقول؛ وإن أراد به الوجود المطلق فمسلم^٣، لكن لا يلزم منه إلا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته، لا مغايرة الوجود الخاص.

فإن قلت: المعقول من الوجود هو الكون، وتخصيصه^٤ بالإضافة إلى المحل^٥؛ فالوجود الخاص الواجب^٦ إنما يتخصص بالإضافة إلى مهيته.

وأيضاً: الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون^٧ مفهوم الوجود الكون، لأن حقيقته ليست هي^٨ الكون الخاص، وحيث أنه يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولاً بالاشتراك اللفظي.

فنقول: لا نسلم أن تخصيص الوجود بالإضافة إلى المحل^٩، وإنما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائماً بالذات، وهو ممنوع؛ فإن الوجود^{١٠} الواجب وجود خاص قائم بذاته. وأما الثاني فلا نسلم أن نفس^{١١} حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص^{١٢}، فإن الشيخ يصرح فيما بعد: إن الوجود مقوم للواجب عارض للممكن.

[٢٠٢/٣٧١-٣] قوله: ومنها قوله: لو لم تكن حقيقة الواجب.

تقريره: إن حقيقة الواجب لو كانت^{١٣} نفس الوجود وهي علة للممكنات^{١٤} فعلة الممكنات إما أن يكون مجرد الوجود، أو الوجود مع القيود السلبية^{١٥}، والثاني باطل، لأن السلب لا يصح أن يكون جزءاً من العلة. فيلزم أن يكون مبدأ الممكنات /SB7/ مجرد الوجود، فيكون سائر الوجودات مباديء الممكنات، وهو محال.

- | | | |
|--|-------------------|--------------------|
| ١. ص: - إن. | ٢. م: المعقول. | ٣. م: ممنوع. |
| ٤. ص: وتخصيصه. | ٥. م: المحال. | ٦. س، ص: - الواجب. |
| ٧. ص: فلا يكون. | ٨. ص: من. | ٩. م: للمحال. |
| ١٠. س، ج: الوجود. | ١١. م، ج: - نفس. | |
| ١٢. ص: + و حيث أنه يكون قول ... للخاص. | ١٣. م، ص: ق: كان. | |
| ١٤. م: الممكنات. | ١٥. ص: السلسلة. | |

[٢٠٣/١-٣/٣٧] قوله: ومنها قوله^١ إنهم اتفقوا.

تحريره إن الوجود عارض للمهيات الممكنة، فيكون في الواجب كذلك، لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف.

و صورة القياس أن يقال: لو كان الوجود عارضاً للمهية الممكنة^٢ كان في الواجب كذلك، لكن المقدم حق، فالتالي مثله.

[٢٠٣/١-٣/٣٧] قوله: ثم إنه اعترض على قول الشيخ.

قال الشيخ: لو كانت المهية علّة لوجود نفسها^٣ كانت متقدمة بالوجود على الوجود، لأنّ العلّة متقدمة بالوجود^٤ على المعلول.

قال الشارح نقلاً عن الإمام: لا معنى لتقدم العلّة بالوجود إلّا تأثيرها، و حينئذ يكون معنى التالي أنّها مؤثرة في الوجود؛ وهو إعادة المقدم بعبارة أخرى.

وأجاب: بأنّ لا نسلم أنّ معنى التقدم هو التأثير، بل^٥ أمر مغاير له^٦، فإنّ التقدم شرط التأثير و الشرط مغاير للمشروط. و لئن سلّمنا أنّ التقدم هو التأثير لكن الدليل تامّ، لأنّ المهية لا يتصور مؤثرة^٧ إلّا إذا كانت في الأعيان، فكونها في الأعيان شرط تأثيرها في الوجود، و هو كونها في الأعيان، فيكون كونها في الأعيان مشروطاً بكونها في الأعيان و هو^٨ محال.

و هذا المنقول غير ما ذكره الإمام [٣٠]، لأنّ الإمام^٩ استفسر في قول الشيخ: «إن العلّة متقدمة على المعلول»^{١٠} و قال: ان أردتم بتقدم العلّة^{١١} كونها مؤثرة، فحاصل قولكم ذلك: إنّ العلّة لا تكون^{١٢} مؤثرة إلّا بعد وجودها و هذا بعينها^{١٣} إعادة التالي، لأنّ معناه حينئذ^{١٤} أنّ المهية لا تكون مؤثرة في الوجود إلّا باعتبار الوجود، و هو محلّ النزاع: لأنّ عندنا

٢. ص: + فيكون في الواجب ... الممكنة.

١. ص: ج: - قوله.

٥. م: + هو.

٤. م: - بالوجود.

٣. م: م: لنفسها.

٨. م: ق: إنه.

٧. ق: تقريره.

٦. م: ص: له.

١١. م: + على المعلول.

١٠. ص: - و هذا ... المعلول.

٩. ق: - لأنّ الإمام.

١٤. ص: - حينئذ.

١٣. م: فهذا بعينها.

١٢. م: لا يكون.

المهيّة علّة للوجود بنفسها لا بالوجود.

وإن أردتم معنى آخر فبيّنه، فإنّ التصديق بعد التّصوّر و على هذا لا يتوجّه كلام الشارح، لأنّ جواب الاستفسار لا يكون بالمنع. و لو قال^١: نحن^٢ نعلم بالضرورة أنّه أمر وراء التأثير - لأنّه مشروط بالتقدّم -؛ فلا بدّ من بيان ذلك الأمر المغائر، و لو بين كان هذا القول حشواً لا فائدة فيه!

ثمّ الإمام لم يقل: إنّ معنى تقدّم العلّة بالوجود هو التأثير، بل معنى مجرد التقدّم الذاتي، و حينئذٍ يكون بين المقدّم و التالي فرق، لأنّ معنى التالي أن المهيّة لا تكون مؤثّرة في الوجود إلّا بعد الوجود، و المقدّم^٣ أنّ المهيّة مؤثّرة في الوجود و لا شكّ أنّه مغائر للمقدّم. على أنّ الإمام لم يقل: إنّ التالي هو إعادة المقدّم بعبارة أخرى، بل قوله: العلّة متقدّمة بالوجود على المعلول إعادة التالي بعبارة أخرى^٤؛ فأين هذا من ذلك؟ و الحقّ في الجواب: إنّ المراد بالتقدّم الذاتي هو الترتيب^٥ العقلي، فإنّ العقل يجزم بأنّ العلّة لا بدّ أن توجد أولاً و بالذات، ثمّ يصدر عنها^٦ شيء.

فحاصل سؤال الإمام منع الملازمة؛ و هو إنّنا لا نسلم أنّ المهيّة لو كانت علّة للوجود^٨ لكانت متقدّمة عليه بالوجود. و إنّما يكون كذلك لو كان تأثيرها في وجودها مشروطاً بالوجود، و هو ممنوع بل تأثيرها بنفسها.

و جوابه ما تبّهنا عليه من قبل: أنّ المراد بالمهيّة غير الوجود^٩، و غير الوجود إنّما يكون مؤثراً في الوجود بشرط الوجود؛ و العلم به ضروريّ. [١/٢٥٣ - ٣/٣٨] قوله: و كما كانت المهيّة قابلة للوجود.

أورد الإمام على ما ذكره نقضين^{١٠}:

تفصيلي؛ و هو منع الملازمة،

و إجمالي؛ و ذلك بوجهين [٣١]:

٣. ص: الوجود المتقدّم.

٢. ص: من.

١. م: + و.

٦. م، ص: عنه.

٥. م، ص: ق: الترتيب.

٤. ق: - بل قوله ... أخرى.

٩. ص: - و غير الوجود.

٨. م: الوجود.

٧. ص، م، ج: و حاصل.

١٠. ق: نقض.

أحدهما: لو صحَّ ما ذكرتموه لزم أن لا تكون المهيّة علّةً قابلةً للوجود، لوجوب تقدّم العلة بالوجود^١، واللازم باطل.

و الجواب: إنه إن أريد بقوله: «المهيّة الممكنة قابلة للوجود»، أنها كذلك في العقل، فلا نسلم أنها ليست بمتقدّمة، بل هي متقدّمة بالوجود العقلي، ضرورة أن المهيّة تتحقّق في العقل^٢ أولاً ثمّ يعتبر الوجود الخارجي لها؛ وإن أريد أنها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك، وإتّما تكون قابلة في الخارج لو كان للمهيّة وجودٌ وللوجود وجودٌ منفردٌ كما في اتّصاف الجسم بالبياض، وهو ممنوعٌ. هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام.

الثاني: النقض بما ذكره الشيخ: «إن مهيّة الشيء يجوز أن يكون علّةً لصفاتها»، فإنّ تلك المهيّة لا يجوز أن تكون متقدّمة على تلك الصفة بالوجود، وإلا لم تكن العلة نفس المهيّة فقط، بل المهيّة الموجودة^٣، لكنّه جعل العلة نفس المهيّة.

فإن قلت: إذا لم تكن العلة المهيّة مع الوجود وكلّ ما لا يكون مع الوجود كان معدوماً يلزم أن تكون المهيّة مؤثّرة في^٤ حال عدمها.

فنتقول: لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلّية اعتبار عدم، بل العلة المهيّة من حيث هي هي. فقلوه: «و لا يلزم من ذلك كونها معدومة»، إشارة إلى هذا السؤال والجواب.

وأجاب: بأنّ المراد من علّية المهيّة من حيث هي ليس أن الوجود لا دخل له في علّتها، بل المراد أن المهيّة علّة في الوجودين: العقلي والخارجي؛ فلا يعتبر في علّيتها أحد الوجودين على التعيين كالانقسام بمتساويين للزوجية، فإن الزوجية تقتضيه^٥ سواء في العقل أو في الخارج، فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء^٦ أحدهما. مع أنّنا نعلم بالضرورة أنها مالم يتحقّق في العقل أو في الخارج يستحيل اقتضاؤها له؛ فالمهيّة تقتضي شيئاً تارة بشرط SA8/ الوجود الخارجي، وأخرى بشرط الوجود العقلي^٨، وأخرى لا بشرط أحدهما، بل مع^٩ كلّ منهما، وهو اقتضاء المهيّة.

٣. م: + و.

٢. ق: الفعل.

١. م: على المعلوم.

٦. ص: و.

٥. م: مقتضيته له.

٤. م: + وجودها.

٩. ص: في.

٨. م، ق: اللذهني.

٧. م: اقتضاء.

[١/٢٠٤-٣/٤٠] قوله: إشارة. واجب الوجود المتعين.

واجب الوجود متعين، لأنه لو لم يكن متعيناً لم يكن^١ موجوداً، وقد ثبت بالبرهان^٢ أنه موجود. فقوله: «ما لم يتعين لم يكن حلاًّ لغيره» أكثر المقدمات فيه مستدركٌ وذلك واضح. ثم إنَّ تعيينه إما لكونه واجب الوجود، أو لغيره. والأول: يستلزم المطلوب، لأنه إن كان تعيينه^٣ لكونه واجب الوجود فأينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعيين، فيلزم انحصار واجب الوجود فيه.

والثاني: يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين^٤ معلولاً لغيره، لأنَّ معنى واجب الوجود إما أن يكون لازماً لتعيينه، أو عارضاً، أو معروضاً له^٥، أو ملزوماً، والكل محال. هذا توجيه الشارح.

وفيه نظر لأنَّ تعيينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجاً في تعيينه إلى غيره [٣٢]، فيلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً للغير^٦، وهذا لا حاجة له إلى دليل. ولو استدلل بقوله: «لأنَّه إن كان لازماً لتعيينه» كان تلك المقدمة مستدركة في البيان^٧، إذ يكفي أن^٨ يقال: لو لم يكن تعيينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود إما^٩ لازماً لتعيينه أو عارضاً^{١٠} أو معروضاً^{١١} أو ملزوماً، والكل محال. ثم لو جرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح: «والكل محال» بعيدٌ عن التقريب، إذ التقريب أن يقال: وأياً ما كان يلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً للغير^{١٢}. وكذلك قول الشيخ: «إن كان تعين الواجب لازماً كان الوجود لازماً لمهيئة غيره أو صفة، وذلك محال» لا يناسب التقريب.

وأيضاً قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلاثة مواضع أخرى^{١٣}:
أما أولاً وثانياً: فحيث بين أن القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولاً

١. ص: - متعيناً لم يكن. ٢. م: لم البرهان. ٣. ص: بعينه.

٤. ص: المعين. ٥. ص: - له. ٦. م: لغيره.

٧. س: + لأنه. ٨. ص: س: بأن.

٩. ص: - بل لغيره... إما. + محتاجاً في تعيينه إلى غيره، فيلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً للغير، وهذا لا حاجة له إلى دليل. ولو استدلل بقوله: لأنه إن

١٠. م: + له.

١١. م: + له. ١٢. م: لغيره. ١٣. م: لغير.

لما جعله متعيّناً، وإنّ طبيعة وجود^١ الواجب لو تخصّصت بعين ذلك التعيّن لزم أن يكون وجود^٢ الواجب المتخصّص^٣ معلولاً لعلّة ذلك التعيّن؛

و أمّا ثالثاً؛ ففي القسم الرابع حيث قال: «إنّه يقتضي كون الواجب معلولاً للغير، فلو احتاجت تلك المقدّمة ثمة إلى الدليل^٤ فكيف صارت في هذه المواضع بيّنة بنفسها؟! والصواب أن يقال: أراد الشيخ أن يستدلّ على استحالة كون التعيّن لغير^٥ واجب الوجود بدليلين:

أحدهما: أنّه يستلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً للغير، وهو محال.

والثاني: أنّه لو كان تعيّن لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه، أو عارضاً أو ملزوماً أو معروضاً^٦، والكلّ محال.

و حينئذٍ يتوجّه^٧ الكلام لكن لا بدّ من «واو» العطف في قوله: «لأنّه إن^٨ كان واجب الوجود لازماً»، حتّى يكون دليلاً آخر. و يحتمل أنّها سقطت من قلم الشيخ أو^٩ الناسخ. ومّا يدلّ على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الأوّل من غير التعرّض^{١٠} لبيان التلازم والتعارض؛

منها: ما قاله في ثامنة الإلهيات: «الواحد ممّا هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته، ومعناه إمّا أن يكون مقصوراً عليه لذات ذلك المعنى، أو لعلّة. مثلاً لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الإنسان فلا يخلو إمّا أن يكون هو هذا الإنسان للإنسانية ولأنّه إنسان، أو لا يكون؛ فإن كان لأنّه إنسان هو هذا فالإنسانية يقتضي أن يكون^{١١} هذا فقط و إن وجدت لغيره. فما اقتضت الإنسانية أن يكون^{١٢} هذا، بل إنّما صار هذا^{١٣} الأمر^{١٤} غير الإنسانية. فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود، فإنّها إن كانت لأجل نفسها هي هذا المعيّن استحالة^{١٥} أن تكون تلك الحقيقة لغيره، فتكون تلك الحقيقة ليست إلّا هذا؛ وإن

١. ق، ص: الوجود.

٢. ص، ج: الوجود.

٣. ص: للتخصّص.

٤. م: دليل.

٥. م: بغير.

٦. م: أو معروضاً أو ملزوماً.

٧. م: يوجّه.

٨. م: لو.

٩. م: + قلم.

١٠. م: تعرّض.

١١. م: هو.

١٢. م: + هو.

١٣. ج: - هذا.

١٤. ص: الأمر.

١٥. م: لاستحالة.

كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لأن ذاته بل عن غيره وإِنَّمَا^١ هو هو لآته هذا^٢ المعين^٣، فيكون وجوده الخاص له مستفاداً من غيره، فلا يكون واجب الوجود؛ هذا خلفاً فإذا حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط». هذا كلام الشيخ بعبارة من غير تغيير، وهو مصرح بما ذكرنا.

ونقول في بيان استحالة الأقسام الأربعة في الدليل الثاني على محاذاة^٤ الكتاب: أمّا إذا كان معنى واجب الوجود لازماً لتعيينه فلاّته يلزم أن يكون الوجود معلولاً^٥ للتعيين. وهو إمّا مهية الواجب^٦، أو صفته. فيكون وجوده معلولاً لمهيته أو صفته؛ وإنه محال.

و أمّا إذا كان عارضاً فلأنّ العارض المفارق يحتاج إلى علّة غير المعروض، وإليه أيضاً، /SB8/ فهو^٧ أولى بأن يكون لعلّة.

و أمّا إذا كان التعيين عارضاً للوجود^٨ الواجب، فلأنّ عروض التعيين لعلّة بالضرورة، ولا بدّ أن يكون محلّ التعيين وهو الوجود متخصّصاً. فتخصّصه إن كان بعين ذلك التعيين يكون علّة ذلك التعيين لخصوصية ذات الواجب، وهو محال؛ وإن كان بتعيين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعيين إن محله يكون متخصّصاً.

و أمّا إذا كان التعيين لازماً للوجود الواجب وهو باقي الأقسام، فهو محال، لأنّ التعيين حينئذ يكون معلولاً للوجود الواجب، والمقدّر خلافه.

ولشرح بعد هذا كلام الشارح ليتّضح ما فيه من الخلل؛ فقله^٩: «واعلم أنا بيّنا أنّ اللزوم لا يتحقق»... إلى آخره بيان للشرطية القائلة: إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لمهيته غيره أو صفة. وتوجيهه على ما قال أنّ اللزوم لا يتحقق إلا إذا كان أحدهما علّة للآخر، أو كانا معلولين لعلّة واحدة.

وههنا لا جائز أن يكونا معلولين، وإلاّ لزم أن يكون الوجود^{١٠} الواجب معلولاً لغيره،

١. ج: + يكون. ٢. س: لهذا.

٣. م: + معنى. ٤. ق: لتعيينه.

٥. م: وإليه أشار بقوله. ٦. ص: + و.

٧. م: وجود. ٨. م: واجب الوجود.

٩. م: فقله. ١٠. م: وجود.

ولا أن يكون الوجود^١ الواجب علّةً للتعين، لأنه القسم الأول، فتعين أن يكون الوجود^٢ الواجب معلولاً لغيره، ولا أن يكون الوجود الواجب علّةً للتعين، لأنه القسم الأول، فتعين أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعين. و التعين إمّا نفس مهية الواجب أو صفة من صفاته؛ فيلزم أن يكون وجود الواجب^٣ معلولاً لمهيته أو لصفة من صفاته.

وقد تقرر في المقدمة الثانية^٤ السابقة أنه محال؛ لكنه قرر ذلك بأننا أن اللزوم يستدعي أن يكون الملزوم أو جزء منه علّةً أو معلولاً مساوياً لل لازم أو لجزء منه أو كانا معلولي علّة واحدة^٥. وعلى ذلك التقدير لا يمكن أن يكون وجود الواجب علّة^٦ للتعين، فهو إمّا معلول له أو هما معلولان. وأيّاً ما كان يكون الوجود الواجب معلولاً؛ أمّا على تقدير أن يكونا معلولين فظاهر، وأمّا على تقدير أن يكون الوجود الواجب معلولاً للتعين فلأن الوجود معلول للتعين، والتقدير أن التعين معلول لغير^٧، فيكون الوجود^٨ الواجب معلولاً للغير؛ وإنه محال.

وهي هنا نظر من وجود

أحدها؛ أنه لا تقريب فيه، لأنه حاول بيان الملازمة [٢٣]، وهي أنه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتعين كون الوجود بسبب مهية أو صفة. وهذا لا يتبين باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً. فالأولى في بيان الملازمة ما ذكرناه.

الوجه^٩ الثاني: أن الثابت فيما سبق هو أن التلازم^{١٠} من^{١١} الطرفين يستدعي علّة أحدهما للآخر، أو كونهما^{١٢} معلولين لعلّة رابطة، والمقدّر ههنا ليس إلا أن الوجود^{١٣} الواجب لازم للتعين مطلقاً، لا أنه^{١٤} لازم مساوٍ.

ويمكن أن يقال: الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم، فإنه لو لم يكن أحدهما من

١. م: وجود.

٢. م: وجود.

٣. ص: + للتعين و للتعين إمّا ... الواجب.

٤. ق: - الثانية.

٥. ج، س: - واحدة.

٦. ص: - أو معلولاً مساوياً ... علّة.

٧. م: للغير.

٨. م: وجود.

٩. م: والوجه.

١٠. ج، ق: اللزوم.

١١. م: بين.

١٢. م: كانا.

١٣. م: وجود.

١٤. م: لأنه.

الملزوم و اللازم علة للآخر، فلا يكون بينهما لزوم أصلاً لكن هذا الدليل لو صحّ دلّ^١ على انحصار حال اللازم و الملزوم في عليّة أحدهما للآخر. وأمّا على معلوليتهما لثالث [٣٤] أو على عليّة جزء الملزوم أو اللازم أو على مساواة اللازم، فلا. وليت شعري لم ردّد بين الملزوم و جزئه، و اللازم و جزئه، و قيّد المعلول بالمساواة؟ و لا دخل لشيء منها في الاستدلال!

فتقول: شرط في اللزوم أحد الأمور التسعة، لأنّ الشرط إمّا عليّة أحدهما أو معلوليتهما، و على التقدير الأوّل أحدهما إمّا الملزوم، أو جزئه، أو اللازم، أو جزئه. و على التقدير الأربعة إمّا أن يكون علة أو معلولاً. و الدليل دالٌّ على الملزوم للازمه، أو على العكس [٣٥] فباقي الأقسام مستدرَك.

الوجه الرابع^٢: إنّ اللزوم^٣ وإن ساعدنا على اقتضائه عليّة لا يقتضي إلاّ عليّة في الجملة؛ لكن القسم الأوّل ما يكون الواجب^٤ الوجود علة مستقلة للتعين، فلا يلزم من كون الواجب^٥ الوجود لازماً للتعين^٦ و علة له أن يكون علة مستقلة، فلا يعود القسم الأوّل. الوجه الخامس^٧: إنّ المقدّر لزوم معنى الواجب^٨ الوجود للتعين، و اللازم منه كون معنى الواجب الوجود معلولاً للتعين لا كون الوجود معلولاً له حتّى يكون^٩ معلولاً لمهيئته^{١٠} أو صفة.

و جوابه: أنّه مبنيّ على أنّ الوجود عين الواجب، فليس^{١١} الكلام إلاّ أنّ الواجب موجودٌ و هو عين الوجود و كلّ موجود متعينٌ بالضرورة، فيكون واجب الوجود وجوداً متعيّناً. فإمّا أن يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود إلاّ هو، وإمّا أن يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجاً^{١٢} في تعينه إلى غيره؛ وإنّه محال.

و أيضاً إذا قيس التعين إلى الوجود الواجب^{١٣} يفرض بينهما^{١٤} الأقسام الأربعة؛ والكلّ

- | | | |
|---------------------|---------------|-------------------|
| ١. م: لدلّ. | ٢. م: الثالث. | ٣. م: الملزوم. |
| ٤. م: واجب. | ٥. م: واجب. | ٦. م: و. |
| ٧. م: الرابع. | ٨. م: واجب. | ٩. ج: - يكون. |
| ١٠. ج: س: لمهيّة. | ١١. م: وليس. | ١٢. م: - محتاجاً. |
| ١٣. م: واجب الوجود. | ١٤. م: فيه. | |

محال.

فإن قلت: هذه الأقسام الأربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض أيضاً على التقدير الأول أعني: ما إذا كان تعيينه لذاته، فيلزم^١ أن لا يوجد الواجب؛

فنقول: إذا كان تعيينه لغيره كان هناك أمران: الوجود^٢ الواجب، والتعيين. لأن الوجود الواجب ليس لعلية، والتعيين لعلية. فهما غيران، يفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما إذا كان تعيينه لذاته، فلا يلزم أن يكون هناك تعيين^٣ /SAG/ متائر لذاته، فلا يفرضان بينهما.

فإن قلت: لانسلم أن واجب الوجود لو كان تعيينه لذاته انحصر^٤ في ذلك المتعين، وإنما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتاً واحدة؛ وهو ممنوع لجواز أن يكون عرضاً عاماً أو طبيعةً جنسيةً فيكون تحته أنواع وكل نوع يقتضي لذاته تعييناً، فيلزم انحصار كل نوع في شخص، لا انحصار واجب الوجود في شخص.

أجيب عنه: بأن واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له أنواع لكان له حقائق مختلفة، فيكون الوجود مشتركاً اشتراكاً لفظياً، وهو باطل.

وفيه ضعف^٥ لأن واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق، بل عين الوجود الخاص، وغاية ما في الباب أن يكون للوجودات^٦ الخاصة حقائق مختلفة، فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظاً.

والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفا: «إن واجب الوجود ليس إلا مجرد وجود، ولا اختلاف في مجرد الوجود» [٣٦]. نعم الوجود المقارن للمهيات يختلف بحسب اختلاف إضافته^٧ إليها، وأما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة.

[١/٢٠٤ - ٣/٤٥] قوله: ثم أخذ ببيان استحالة بمعنى آخر.

حمل الكلام ههنا على دالتين: على استحالة كون التعيين عارضاً للوجود^٨ الواجب، لكن «القاء» في قوله: «فإن كان ذلك وما يتعين به مهية واحدة» ممّا يآباد [٣٧]، لأن أحد

٢. م: وجود.

٣. م: ج: المعين.

٤. م: المرجودات.

٥. م: وجود.

٦. ج: وهو ضعف.

٧. م: لوجود.

٨. م: ليلزم.

٩. لا انحصار.

١٠. م: اختلافه إضافة.

الدليلين لا يترتب على الآخر. وقد مرّ أيضاً أنّ الدلالة الأولى ليست بجيدة^١؛ فالأولى أن يجعل الكلام ههنا دليلاً واحداً كما قرّرناه.^٢

و تقريره على محاذاة الشرح^٣ أن يقال: لو كان التعيّن عارضاً للوجود الواجب لكان عروضه لعلّة، فمعرضه^٤ إمّا أن يكون وجوداً^٥ عاماً أو وجوداً^٦ خاصّاً. لاسبيل إلى الأول، وإلا لكان الوجود عاماً متعيّناً، وهو محال. فتعيّن أن يكون خاصّاً، فاختصاصه^٧ إمّا أن يكون بذلك التعيّن، فيكون^٨ علّة ذلك التعيّن علّة لخصوصية ذلك الوجود، فيكون الواجب المتخصّص معلولاً^٩ وإنه محال؛ وإمّا أن يكون بتعيّن آخر سابق، فيعود فيه الكلام^{١٠}.

وقوله^{١١}: «من حيث هو طبيعة لا عامّة^{١٢} ولا خاصّة»، إشارة إلى أن قوله: «فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامّة» لا يريد به^{١٣} ما يعتبر فيه عدم العموم، بل ما لا يعتبر فيه العموم، حتّى إذا عرض له التعيّن صار مخصوصاً.

وقوله: «و نفظة^{١٤} ذلك إشارة إلى ما يتعيّن^{١٥} به^{١٦} أي: إشارة إلى قول الشيخ «ما يتعيّن به» في قوله: «وإن كان ما يتعيّن^{١٧} به عارضاً». وبالجمله إشارة إلى التعيّن العارض.

وقوله المذكور قبله^{١٨} مجرورٌ صفة لما يتعيّن به، والضمير في «قبله» راجع إلى قوله: «فإن كان ذلك». وفي قوله «علّة لخصوصية الوجود الواجب» إشارة إلى أن «ما» في قول الشيخ: «لخصوصية ما لذاته يجب وجوده» موصولة؛ و «لذاته»^{١٩} يتعلّق بقوله: «يجب وجوده»، أي: بخصوصيته^{٢٠} الذي يجب وجوده لذاته، وهو^{٢١} الوجود الواجب^{٢٢}.

٣. ص، س، ج: شرحه.

٢. س: قرّناه.

١. ج: ص: - وقد مرّ، بجيدة.

٦. ق: وجوده.

٥. ق: وجوده.

٤. ص: فمعرضه.

٩. ق: فمعلولاً.

٨. ص: ليكون.

٧. ص: واختصاصه.

١٢. س: علته.

١١. + و.

١٠. م: الكلام فيه.

١٥. ج: تعيّن.

١٤. ج، ق: نفظة.

١٣. ق: - به.

١٨. م: - قبله.

١٧. ج: تعيّن.

١٦. ص: - به.

٢١. ج: - هو، + ماله.

٢٠. ق: ص: بخصوصه.

١٩. م: لذاته.

٢٢. س: - قوله و نفظة... الواجب

[١/٢٥٦ - ٣/٤٧] قوله: و الفاضل الشارح.

قال الإمام في تقرير ما ذكره الشيخ: لو وجد واجبا الوجود كان كل^١ منها مخالفاً للآخر في تعيينه و مشاركاً له في وجوب وجوده، وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف، فكل^٢ منهما مركب من الوجوب و التعيين، و عند ذلك يفرض الأقسام الأربعة التي في المقدمة الأولى:

أحدها: أن يكون التعيين للوجوب. فأينما حصل الوجوب حصل ذلك التعيين، فيكون واجب الوجود واحداً لا كثيراً، وإليه أشار بقوله^٣: «واجب الوجود المتعين إن كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره».

القسم الثاني: أن يكون التعيين عارضاً للوجوب، وكل^٤ عارضٍ مفارق لا بدّ له من علة، فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعيينه إلى علة منفصلة، وهذا يقتضي إمكانها، وإليه أشار بقوله: «وإن لم يكن تعيينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول».

القسم الثالث^٥: أن يكون الوجوب لازماً للتعين، وهو باطل لما تقرّر في المقدمة الثانية، فإن وجوب الوجود لو كان لازماً لمهية أخرى لكان معلولاً لتلك المهية، فيتقدّم^٦ تلك المهية^٧ بالوجود على الوجود و بالوجوب^٨ على الوجوب، وإليه أشار بقوله: «لأنه إن^٩ كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لمهية غيره أو صفة، /SB9/ وإنه^{١٠} محال».

القسم الرابع: أن يكون الوجوب عارضاً للتعين، فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه إلى سبب منفصل، وهو محال، وإليه أشار بقوله: «ولو كان عارضاً فهو^{١١} أولى بأن يكون لعلة». و عند هذا الكلام تمّ فساد الأقسام، وبه يتم الدلالة.

وأما قوله بعد ذلك: «وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك فهو لعلة^{١٢}» فهو زيادة^{١٣} لبيان

١. م: + واحد.

٢. م، ص: و كل.

٣. م: - بقوله.

٤. م: فكل.

٥. ص: + و.

٦. م، ق: فتقدم.

٧. ص: - فيتقدم تلك المهية.

٨. ق، ص، ج: بالوجود.

٩. ج، ق، ص، س: - لأنه إن.

١٠. م: ذلك.

١١. ق: فهي.

١٢. م، ق، ج: علة.

١٣. س: فهو.

بطلان القسم الثاني، فإن الذي جعلناه علةً للتعين فإما أن يكون علةً لتعيّنه الذي به صارت مهيةً مشخصةً، فحينئذ تكون تلك^١ العلة علةً لخصوصية ما لذاته يجب^٢ وجوده، وإنه^٣ محال؛ وإما أن تكون علةً لتعيني آخر بعد التعين السابق، فكلامنا في ذلك التعين السابق. وباقي الأقسام محال؛ هذا توجيه الإمام.

ونقل الشارح أنه قال في آخر الدلالة: وعند هذا يتم^٥ فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة^٦ وبه صحّ القسم الأول. وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه، لأنه قرّر الأقسام^٧ على تقدير الواجبين، فلا يكون القسم الأول صحيحاً، بل خلفاً.

اللهم إلا أن يقال: هذا نقل كلامه على تقدير إصلاحه. فإن في^٨ توجيه^٩ ذلك نظراً^{١٠} من وجهين:

أحدهما: أن تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ، فإنه لم يفرض الكلام إلا في الواجب^{١١} الوجود الواحد.

والآخر: أن المقدمة القائلة: كل واحد من الواجبين مركّب ممّا به الاشتراك وما به الاختلاف، مستدركة^{١٢} لتمام الدلالة بدونها^{١٣}. فغيّر الشارح تقرير دلالة بأن حذف^{١٤} هذه المقدمة، وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال: واجب الوجود المستعيني^{١٥} إما أن يكون تعيّنه لازماً لوجوب وجوده أو عارضاً، أو وجوبه لازماً أو عارضاً، والأقسام الثلاثة الأخيرة باطلة، فصحّ القسم الأول. ثم أشار إلى أنه مع هذا الإصلاح لا ينطبق على^{١٦} المتن:

أما أولاً: فلأن توجيهه إنما يتم لو كان في المتن: «وإن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه»، وليس كذلك؛ بل ما في المتن: «لأنه إن كان واجب الوجود»... إلى آخره.

- | | | |
|---------------------|----------------|--------------------|
| ١. ق: - تلك. | ٢. ق: س: بحسب. | ٣. ج: ص: هو. |
| ٤. ج: س: وكلامنا. | ٥. م: - يتم. | ٦. م: الآخر. |
| ٧. م: ق: + الأربعة. | ٨. ص: - في. | ٩. ق: توجيهه. |
| ١٠. م: نظر. | ١١. م: واجب. | ١٢. م: مستدرك. |
| ١٣. م: مهيناً. | ١٤. ص: صدق. | ١٥. ق: ص: الممّين. |
| ١٦. م: مع. | | |

وَأَمَّا ثانياً؛ فَلأنه لم يبق هناك قسمٌ يُحمل عليه. وباقي الأقسام محالٌ.

ثمّ اعترض بأنّ الوجوب والتعيّن وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعيّن وقوع الكثرة في ذات كلٍّ واحدٍ منهما. فإنّ كلَّ بسيطين يشتركان في سلب ماعداهما عنهما مع عدم الكثرة.

ثمّ سأل نفسه قائلاً: هب ا أن الوجوب^١ والتعيّن سلبيان^٢، لكن لا بدّ أن تكون^٣ بين الوجوب والتعيّن ملازمة. فإمّا أن يكون الملزوم هو الوجوب أو التعيّن أو يعود الإلزام. و^٤ أجاب: بأنّ الأمر السلبي عدمٌ صرفٌ ونقيٌّ محضٌ، فكيف يعقل فيه ما ذكرتم؟! وأنت خيرٌ بأنّ السؤال الأوّل إنّما يرد على المقدّمة المستدرّكة، وفي السؤال الثاني تغيير الدليل إلى الإصلاح^٥ المذكور.

قال الشارح: الوجوب وإن كان أمراً اعتبارياً إلا أنّ الكلام ليس فيه، بل في الوجود الواجب، وهو ليس بسلبي، وأمّا التعيّن فهو ثبوتي لأنّ الطبيعة إذا تكثرت^٦ في الخارج فلا يخلو إمّا أن يكون تكثرها لذاتها وهو محالٌ، لأنّ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف -، أو لأمرٍ غيرها يتضاف إليها، فهي التعيّنات فيكون لها وجودٌ في الخارج [٣٨]. وأيضاً إذا وجدت الطبيعة في الخارج فإمّا أن يكون الموجود مجرد الطبيعة، أو هي مع أمرٍ آخر. والأوّل محالٌ، وإلاّ لم يصحّ عليها التعدّد، لأنّها لو تعدّدت وهي هي^٨ تكون موجودةً بعينها في موارد متعدّدة على أحوالٍ متضادّة، وإنّه محالٌ بالضرورة.

[١/٢٠٧-٣/٤٩] قوله: لأنّ تعيّنات الأشخاص.

لا شكّ أنّ مفهوم التعيّن وهو ما^٩ يتميّز به الشيء ذهنياً وخارجاً مشتركٌ بين التعيّنات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين أفرادها، فتعيّنات الأشخاص من حيث تعلّقها بالتعيّنات لا تشترك^{١٠} في شيءٍ أي: في ذاتي، فإنّ كلّ تعيّن فهو بهويته

٣. م: يكون.

٢. م، ج، ص: سلبي.

١. م: الوجود.

٦. ص: الإصلاح.

٥. م: - و.

٤. ق، ص، ج، و.

٩. ج: ممّا.

٨. ص: هي.

٧. ق: كثرت.

١٠. م: يشترك.

مغائر لتعيين آخر، فإنها لو اشتركت^١ في ذاتي لم يكن تعيينات.

[١/٢٠٧-٣/٥٠] قوله: ولو كان التعيين^٢ بالفرض.

هذا كلام على جواب الإمام عن السؤال الثاني.

و تقريره أن يقال: هب! أن التعيين والوجوب أمران عديان، لكنهما ليسا عدماً محضاً حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم. و فرق^٣ بين العدمي والعدم؛ والأمور العدمية /SA10/ يصح أن يكون فصلاً^٤ لأموٍ موجودة^٥ [٣٩]؛ كما يقال: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ، والمائت^٥ عديمي، فبالأولى جواز أن تكون عارضة له أو لازمة.

لا يقال: المراد بالعدم^٦ المحض أنه معدوم في الخارج، والمعدوم في الخارج لا يصح أن يكون عارضاً أو لازماً؛

لأننا نقول: كل مهية يلزمها سلب أغيارها^٧، ويعرضها سلب بعض أحوالها المفارقة. و لا شك أن^٨ ما ذكره الإمام مندفع بهذا القدر، لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير [٤٠]، لأن إتمامها يتوقف على احتياجها إلى العلة، وإذا^٩ كانا عديمين فكيف يحتاجان إلى العلة؟!

[١/٢٠٧-٣/٥٠] قوله: الواجب يساوي الممكنات.

هذا نقضٌ أورده الإمام على الدليل حسب توجيهه. و هو أنه لو تم الدليل لزم أن لا يكون الواجب موجوداً، لأنه لو وجد الواجب لكان مشاركاً لسائر^{١٠} الموجودات^{١١} في الوجود و^{١٢} مخالفاً^{١٣} في التعيين، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركباً مما به الاشتراك و ما به الامتياز، و حينئذ إن^{١٤} كان بينهما ملازمة فإن كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعيين لازماً لكل وجود، فيلزم انحصار كل وجود في ذلك

- | | | |
|------------------|-------------------------------|-----------------|
| ١. م: اشتراك. | ٢. س: - التعيين. | ٣. م: ففرق. |
| ٤. م: فصلاً. | ٥. م: فالمائت. | ٦. م: من العدم. |
| ٧. م: اعتبارها. | ٨. م: أنها. | ٩. م: أنه. |
| ١٠. ق: ج: كسائر. | ١١. ق: الموجودات، م: الموجود. | ١٢. م: و. |
| ١٣. ج: + له. | ١٤. م: به. | |

التميّن؛ هذا خلفٌ وسفطقةٌ وأما بالعكس فيكون الوجود لازماً ومعلولاً ويعود المحال؛ وإن^١ لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات.

وأجاب الشارح: بأننا لا نلّم لزوم التركيب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، فإنّ امتياز وجود^٢ الواجب عن سائر الوجودات بعدم عروض المهيّة الذي لا يستلزم تركّبه إلّا في العبارة، فإنّه أمرٌ واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركّب، وهو الوجود الغير العارض للمهيّة. وكأنّه منع لزوم التركيب وأسنده^٣ إلى أنّه إنّما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتياً.

ثمّ كان^٤ سائلاً قال: لا بدّ أن يكون ما به الامتياز ذاتياً له، فإنّه لو كان عارضاً^٥ لزم أن يكون الواجب معروضاً للعوارض؛ وهو محالٌ على مذهبكم.

فأجاب^٦ بمتع ذلك. وإنّما يكون كذلك لو لم يكن أمراً^٧ عديماً، وهو التجرد. وهذا الجواب لا يدفع^٨ النقض، لورود هذا المنع على أصل الدليل، ولأنّ الإلزام بأنّ ما به الامتياز هو التعيّن الذي هو ثبوتيّ لا التجرد، وإنّما أورده تنبيهاً على فساد توجيه الدليل، ثمّ حقّق الجواب بأنّ تعيّن الوجود^٩ الواجب ليس بمغائر له حتّى يصحّ التعارض^{١٠} والتلازم بينهما؛ بل هو نفسه.

وفي قوله: «على أنّ الوجود ليس طبيعة نوعية» إشارةً إلى أنّه الجواب المحقّق بقوله: «على»، وإلى جواب سؤالٍ مقدّر بقوله: «ليس طبيعة نوعية»، وهو أن يقال: تعيّن الوجود^{١١} الواجب زائدٌ على مهيّته، لأنّ مهيّة الواجب هو الوجود. فالحاصل في الخارج من مهيّة الواجب إمّا مجرد الوجود، أو هو^{١٢} مع شيءٍ آخر. لا سبيل إلى الأوّل، وإلّا لزم أن يكون مساوياً للممكنات من غير امتياز عنها^{١٣}. فتعيّن أن يكون معه أمرٌ آخر؛ وهو التعيّن. والجواب: إنّ حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته، وليس نفس الوجود المطلق،

١. ج: فإنّ. ٢. ص: ج: الوجود. ٣. ص: أسند.
٤. ص: س: ج: في: إنّ. ٥. م: ق: + له. ٦. م: و: أجب.
٧. ق: - أمرأ. ٨. ص: لا يندفع. ٩. م: وجود.
١٠. م: التعارض والتلازم. ١١. م: وجود. ١٢. م: - هو.
١٣. م: بينهما.

فإنَّ الوجود المطلق ليس طبيعةً نوعيةً بل عارضاً للوجود الخاصِّ الواجب، فيكون مغايراً^١ له في المفهوم، إلاَّ أنَّه صادقٌ عليه. وهذا كالْبُعد، فإنَّه^٢ على قسمين: بُعدٌ قائم بذاته ؛ و بُعدٌ قائمٌ بالغير - وهو البُعد الجسماني -، وإطلاق البُعد عليهما بالتشكيك.

فإنَّ قلت: هب! أنَّ الوجود ليس طبيعةً نوعيةً، لكن الوجود الواجب طبيعةً نوعيةً ينحصر في واحدٍ، فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية.

فتقول: قد سبق أنَّ الواجب ليس له مهيةً كليةً، بل هو الجزئي الحقيقي، وهو الوجود المحض القيوم^٣ بذاته.

[٢٠٨/١-٣/٥١] قوله: فائدة.

اعلم! أنَّ الطبيعة النوعية لا يخلو إمَّا أن يكون تعيينها لازماً لمهيتها، أو لا يكون. فإنَّ كان لازماً يكون نوعها منحصراً في شخصٍ، وإنَّ لم يكن لازماً أمكن أن يتعدَّد؛ فتعدَّد أشخاصها إمَّا أن يكون لذاتها وهو محالٌ، لأنَّ مقتضي الطبيعة لا يختلف، أو لعللٍ مغايرةٍ لها، فلا بدَّ من شيءٍ يقبل تأثير العلل وهو المادَّة، سواءً كان هيولى كما في الصورة الجسمية، أو موضوعاً كما في السواد المتعدَّد، أو مطلقاً كما في النفوس بحسب تعدَّد الأبدان.

وقوله: «أو بسببها»، أي: عوارض المادَّة كما في النطفة، فإنَّ عوارضها الدموية تُهيئها^٤ لقبول الصورة العقلية^٥ ثمَّ عوارضها تُعيدُّها للصورة اللحمية إلى غير ذلك.

وهي هنا نظرٌ؛ لأنَّنا لا نسلم أنَّه لا بدَّ من موجودٍ قابلٍ لتأثير العلل، وإنَّما يكون كذلك^٦ لو كان التأثير وجودياً وهو ممنوعٌ [٤١]. سلَّمناه، لكن لا نسلم أنَّ القابل هو المادَّة، فإنَّ أشخاص العلوم يتعدَّد بحسب تعدَّد الذوات القابلة، وهي ليست ماديةً بل مجردات.

و سمعت /SB10/ الفضلاء حملة هذا الكتاب^٨ أنَّ المراد بالمادَّة هي هنا القابل لتأثير العلل، سواءً كان مجرداً أو غيره^٩. وعلى^{١٠} هذا يجوز أن يتعدَّد المفارقات أشخاصاً و

٣. ق، س: القيوم.

٦. م: العقلية.

٩. م: غير مجرد.

٢. س، ص: إله.

٥. م: يتهيئها.

٨. ق: - الكتاب.

١. ص: منيرة.

٤. س، ج: متعلناً.

٧. ق، ص، ج: - كذلك.

يقال: أنها مادية مع قطعهم بأنها أنواعٌ منحصرةٌ في أشخاص، وبأنها مجردة^{١١} عن المادة.

[٣/٥٢-١/٢٠٨] قوله: وإذا حصلت هذه الفائدة ممّا ذكره بالعرض.

لعلّ قائلٌ يقول: هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو نتيجة البرهان، فلم يذكرها وهي أجنبية ههنا؟

أجاب الشارح: بأنه قد ذكر في الفصل المتقدم أنّ تعيين الواجب إنّ كان لذاته انحصر الواجب في شخص واحد، وإلا كان^{١٢} الواجب في تعيينه معلولاً للغير. فقد تبين من هذا أنّ الطبيعة النوعية إنّ كان التعيين لازماً لها ينحصر نوعها في شخصها، وإن كان غير لازم كان معلولاً لعلل غير الذات، فلا بدّ لها من قابل للتأثير. فلما كانت هذه الفائدة معلومة ممّا تقدّم من البرهان تبّه عليها^{١٣} ههنا تنبيهاً على أنّها^{١٤} فائدة جليلة، وإن حصلت بالعرض.

قال الإمام: إنّما أورد هذه الفائدة لأنّها حجةٌ خاصّةٌ في أنّ الواجب لا يجوز أن يكون نوعاً لأشخاص، فإنّ أشخاص النوع إنّما يتعدّد إذا كان النوع مادياً، والواجب يستحيل أن يكون مادياً. وأمّا الحجة المتقدمة فعامّةٌ في أنّه يستحيل أن يكون جنساً لأنواع أو نوعاً لأشخاص، فإنّها ينفي أن يوجد^{١٥} من الواجب شخصان سواء كانا من نوع أو^{١٦} جنس، لا شراكهما في الوجوب وافتراقهما في التعيين، فيفرض بينهما الأقسام الأربعة المحالة.

وأمّا نقله أنّ الحجة المذكورة هي: أنّ التعيين إذا كان عارضاً... إلى آخره فهو نقلٌ غير مطابق [٤٢]. على أنّ هذا القسم غير كافٍ في الاحتجاج، وهو ظاهرٌ.

[٣/٥٣-١/٢٠٩] قوله: وأمّا الذي يقبل التكثر لذاته أعني: المادة فلا يحتاج في أن يتكثر إلى قابلٍ آخر.

اعلم! أنّه قد تكرر في هذا الكتاب أنّ تكثر المادة واختلافها لذاتها؛ وليس كذلك، فإنّ

١٢. ج: لكان.

١٥. م، ق: يكون.

١١. ق: مجرد.

١٤. م، ق: أنّه.

١٠. ق، ص: على.

١٣. ق: عليه.

١٦. ج، س: من.

الصورة لما كانت علّة لوجود المادّة [٤٣] كان عوارضها الموقوفة^١ على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما أشرنا إليه في بحث إثبات الهيولى.

فالحق في الجواب: أن تكثر المادّة بحسب تكثر الصورة، و تكثرها ليس لتكثر المادّة، بل للمادّة^٢ نفسها، فلا دور.

فإن قلت: نحن نعلم بالضرورة أنه لو لا تغاير المحليين لم يتغاير^٣ الحالآن، كما أنه لو لا تغاير الحاليين لم يتغاير المحليان، فالدور لازم.

فنقول: هذا لا يستلزم توقّف كلٍّ من المتغايرين على الآخر، بل التلازم بينهما كما في المتضايقين^٤.

[٣/٥٤-١/٢٠٩] قوله: و^٥ أفاد بقوله: «بحسب تعيّن ذاته» أن^٦ التعيّن ليس زائداً على ذاته^٧.

لأن^٨ معناه أن الواجب واحدٌ بالشخص فلا يكون تعيّن زائداً، إذ التعيّن إنما يزيد على الذات إذا تكثرت.

وفيه نظر؛ لجواز أن يزيد التعيّن و لا يكون الذات مقولةً على كثرة، كما إذا كانت علّة للتعين، أو لم يكن ينحصر في شخصٍ إمّا لأن المبدأ كافٍ في فيضانه كما في العقول، أو لوحدة القابل كما في الافلاك.

قيل^٩: الذات إذا لم تكن مقولةً على كثرة لم يشاركها غيرها في المهيّة فمهيّتها مخالفة بالحقيقة^{١٠} لسائر المهيّات، فتكون^{١١} مهيّة متعيّنة ممتازة بنفسها لا يحتاج إلى شيء يميّزها، فتعيّنها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر المهيّات، كما أن التعيّنات موجودة في الخارج و لا يتعيّن إلا بذاتها. وهذا الكلام إنما يتم لو كان سبب التعيّن^{١٢} قطع المشاركة؛ و هو ممنوع^{١٣} [٤٤].

١. س: الموقوفة.	٢. ق: المادّة.	٣. ص: علّة تغاير.
٤. س: المتضايقين.	٥. ص: - و.	٦. ق: إذ.
٧. ج، س، ص: على ذاته.	٨. ص: إلا أن.	٩. م، ص: ق: قبل.
١٠. م: في الحقيقة.	١١. م: فيكون.	١٢. ص: - التعيّن.

[٢٠٩/١ - ٣/٥٤] قوله: لوجب بها و لكان^١ الواحد منها^٢ أو كل واحد منها قبل واجب الوجود و^٣ مقوماً له.

و فيه نظر لأن المراد بالقبليّة إمّا الزمانيّة [٤٥] فلا نسلم الملازمة، فإنّ من الجائز أن يلتزم الواجب عن أمور لم يتقدّم^٤ عليها بالزمان -، وإمّا الذاتيّة^٥، فيكون كل واحد من الأجزاء متقدّماً عليه، فلا يكون للواحد^٦ في قوله: «وكان الواحد منها» فائدة. و الشارح حملها على التقدّم الزماني، حيث قال: «و التركيب قد يكون عن أجزاء يتقدّم المركّب»، أي^٧: لا شك أن أجزاء المركّب يتقدّم عليه بالذات، وإمّا بالتقدّم الزماني، فيمكن أن تقدّم كل واحد من الأجزاء على المركّب كما في المركّب من العناصر، أو بعضها كما في السرير. فإن قيل: يستحيل أن يتقدّم كل واحد من الأجزاء بالزمان على المركّب، ضرورة أن الجزء الأخير معه بالزمان؛ وأيضاً المثال غير مستقيم، فإنّ المركّب من العناصر لا بدّ أن يكون له صورة نوعية أو مزاج، وهما معه بالزمان؛

أجيب: بأنّه فرض المركّب من العناصر دفعةً^٨، كتركيب^٩ شيء مع SA11/ شيء، فزال السؤال، لكن منع الملازمة باقي.

و الحقّ في الجواب: أن المراد القبليّة الذاتيّة.

و أمّا ترديد الشيخ فلاختلافهم^{١٠} في أن الجزء الأخير^{١١} مع المركّب بالذات أو قبله بالذات.

ولمّا لم يكن ههنا^{١٢} موضع تحقيقه تردّد فيه^{١٣}.

[٢٠٩/١ - ٣/٥٤] و الانقسام قد يكون بحسب الكمية.

قسّم الانقسام إلى ثلاثة أقسام. و في بيان الحصر وجوه، فإنّ الانقسام إمّا إلى أجزاء

١. ص: من: كان.
 ٢. ج: في، ص: - منها.
 ٣. ق، ج: - و.
 ٤. ص: كم يتقدّم.
 ٥. ص: للزمانيّة.
 ٦. ص: الواحد.
 ٧. ص: إذا.
 ٨. ص: - دفعةً.
 ٩. ق، ج: تركيب.
 ١٠. ص: فاختلافهم.
 ١١. ق: الآخر.
 ١٢. ق: هنا.
 ١٣. م: - قوله لوجب بها ... فيه.

عقلية وهو الانقسام بحسب المهيّة، كانقسام النوع إلى الجنس والفصل، أو خارجية؛ ولا يخلو إما أن يكون متشابهةً وهو الانقسام بحسب^١ الكميّة، أو غير متشابهة - وهو الانقسام في المعنى، كما في الجسم إلى الهولي والصورة. أو نقول: الانقسام إما بحسب العقل أو بحسب الخارج؛ ولا يخلو إما أن يكون بالقوّة وهو الانقسام في الكمّ، أو بالفعل، وهو الانقسام بحسب^٢ المعنى، أي: بحسب الحقيقة إلى حقائق مختلفة، فإنّ حقيقة الجسم ينقسم إلى الهولي وهي معنى، و^٣ الصورة وهي معنى [٤٦].

فإن قلت: يرد على الوجه الأوّل أنّ الانقسام الكميّ ليس إلى الأجزاء، لأنّه إذا طرأ الانقسام انعدم الكمّ وحصل كمّيات أخرى ليست أجزاءً للكمّ الأوّل. وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكمّ المنفصل، فإنّه انقسامٌ بالفعل وليس بالمعنى^٤، بل بحسب الكمّ. فنقول: أقسام الكمّ وإن لم يكن أجزاءً له في الحقيقة إلاّ أنّه يُطلق عليها الأجزاء تسامحاً حتّى يقال: إنّها أجزاءٌ يحصل بعد حصول الكلّ. فالمراد بالأجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها أجزاءً^٥، سواءً كان بالحقيقة أو لا، وعلى هذا قوله: «كما للمتصل إلى الأجزاء المتشابهة». ولا نسلم أنّ انقسام الكمّ المتّصل^٦ ليس في المعنى، فإنّ انقسامه ليس إلى الكمّيات، بل إلى الوحدات وهي معانٍ.

والأوضح في القسمة أن يقال: الانقسام إمّا إلى أمورٍ عقليةٍ كالمركب من الجنس والفصل، أو إلى أمورٍ خارجية. فإمّا أن يكون متشابهةً كما في الكمّ المتّصل والمنفصل، فإنّ العشرة لا يتركّب من الستّة والأربعة، بل من الوحدات وهي متشابهة،^٧ أو غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى [٤٦].

[٢٠٩/١-٣/٥٥] قوله: وكلّ واحدٍ^٨ من التركيب والانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركّب أو المنقسم إنّما يجب بما هو جزء له^٩.

١. ص: - المهيّة كانقسام.

٢. ص: - بحسب. ٢. ج: - بحسب.

٣. ص: - ج: المتّصل.

٤. ج: في المعنى. ٥. م: + بالحقيقة.

٥. ج: - يقتضي ... جزء له.

٦. م: - واحد.

٧. ص: المتشابهة.

ههنا أنظاراً:

أحدها: إنَّ هذا إنَّما يتمُّ لو كان منقسماً بالفعل، أمَّا إذا كان منقسماً بالقوَّة كما^١ في الكمِّ فلا يكون واجباً بالجزء، لأنَّ الجزء ليس بموجودٍ معه.

وقوله: «فإنَّ الجزء ليس بالكلِّ» ينتقض^٢ بالأجزاء العقلية^٣، فإنَّ الجنس والفصل هو النوع في الخارج.

وكذلك لا نسلم أنَّ الواجب لو كان ملتصقاً من أجزاءٍ كانت مقدَّمةً عليه، وإنَّما يكون كذلك لو لم يكن الأجزاء عقليةً، فإنَّ الأجزاء^٤ العقلية متَّحدة الوجود مع الشيء. وكذلك قوله: «ولا في الكمِّ إلى أجزاء متشابهة»، لأنَّه لا يلزم من امتناع تركُّب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكمِّ، إذ لا تركيب فيه.

ويمكن دفع هذه الأسئلة: بأنَّ^٥ المدَّعى ليس إلا نفي التركيب [٤٧] من الأجزاء الخارجية ونفي^٦ الانقسام في المعنى والكمِّ على ما صرَّح به الشيخ في قوله: «فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكمِّ»؛ وأمَّا^٧ نفي انقسامه^٨ بحسب المهيَّة إلى^٩ الجنس والفصل فيجب في فصلٍ آخر.

والمراد بالكمِّ المنفصل المنقسم^{١٠} بالفعل، فيكون واجباً بالجزء، ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكمِّ. ولو أريد به^{١١} الكمِّ المتصل فله وجه، لأنَّه لو انقسم فيه يلزم^{١٢} أن يكون مركباً من الهيولى والصورة.

وأمَّا قوله: «أو كان واجب الوجود ذا مهيَّةٍ أخرى غير الوجود»... إلى قوله: «كان^{١٣} الواحد من أجزائه، يعني^{١٤}: المهيَّة» فهو إعادة إشارةٍ إلى فائدة التردد في قوله: «ولكان الواحد منها أو كلَّ واحدٍ منها»؛ وهو أيضاً غير مستقيم، إذ على تقدير تركُّبه من المهيَّة والوجود يكون كلُّ واحدٍ منهما متقدِّماً عليه، لا المهيَّة فقط.

١. ج: ق: ص: - كما. ٢. م: فينتقض. ن: منتقض.

٣. ج: الفعلية. ٤. م: لأنَّ.

٥. ق: م: ٦. ق: م: ٧. م: معنى الانقسام. ٨. م: في.

٩. ص: - من نفي... يلزم. ١٠. ق: - به.

١١. م: أعني.

١٢. ج: ق: ص: - كما.

١٣. ج: - صغره فإنَّ الأجزاء.

١٤. ق: - في.

١٥. ص: منقسم.

١٦. م: لكان.

وقال الإمام في بيان ذلك: إن من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من أجزائه، وهو ظاهر؛ ومنها ما يتقدم عليه بعض أجزائه دون البعض، كالجسم، فإنه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة^١ على الجسم والهيولى مع الجسم، لأنها إذا حصلت بالنعل فهي الجسم.

قال الشارح: الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان، فإن هيولى الماء إذا صارت هواً تكون متقدمة على الهواء قطعاً بالزمان، فضلاً عن الذات. وهذا ليس بشيء فإن التمثيل لا يجب أن يكون بجميع^٢ الأفراد. [٤٨] فلعل^٣ المراد بالهيولى هيولى الأفلاك.

نعم يرد عليه أنه إن^٤ أراد التقدم الزماني فالصورة لا يتقدم على^٥ الجسم بالزمان /SB11/ أو التقدم الذاتي، فالهيولى أيضاً متقدمة على الجسم، لا معه. وأما قوله: «فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة أولى»، فقد قال فيه بعض الأساتذة: رحمه^٦ الله: إنما لم يقل: «على ما هو الصورة» حتى يشمل الصورة وغيرها، كما في السرير.

وفيه نظر؛ لأن التقدم بالذات لازم^٧ [٤٩]. وقال بعضهم: الأولى^٨ أن لا يذكر في المثال الهيولى ولا^٩ الصورة، لأنهما متقدمان على الجسم^{١٠}؛ بل يذكر في المثال «ما هو كالصورة»، فإن الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير، وليست^{١١} صورة، بل كالصورة. وفيه أيضاً نظر؛ لأن الهيئة السريرية إن لم تكن^{١٢} جزءاً من السرير فقد خرجت عن التمثيل، وإن كانت جزءاً كانت متقدمة عليه بالذات [٥٠].

١. ص: المتقدمة.	٢. ج: + هو.	٣. م: لجميع.
٤. م: ولعل.	٥. ق، ص: إن.	٦. ق، ص، ص: ج: على.
٧. م: رحمهم.	٨. م، ص، ص: ج: المراد.	٩. م: لا.
١٠. ق: الجزء.	١١. م، ص، ق، ص: ليس.	١٢. م: لم يكن.

[٢١٠/٣/٥٦١] قوله: إن قيل لعل المهيّة^١.

هذا سؤال على^٢ البرهان المذكور، و تقريره أن يقال:
 هب! أن المهيّة المركبة ممكنة^٣، لكن لا نسلم أن هذا الإمكان ينافي وجوبها، وإنما
 يكون كذلك إن^٤ لم تكن أجزائها واجبة، لا بدّ لها من بيان.
 وفيه نظر؛ لأنّ الإمكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قطعاً.
 ويمكن أن يقال في توجيهه: لا نسلم أن المهيّة المركبة لاحتياجها إلى أجزائها ممكنة،
 وإنما يكون كذلك لو لم تكن أجزائها واجبة، فإنها إذا كانت أجزائها واجبة و كان وجودها
 لا يتوقف إلا على أجزائها فهي بالنظر إلى ذاتها تستحقّ الوجود، فهي واجبة الوجود.
 والحاصل إنّنا لا نسلم أن كل محتاج إلى الغير ممكن^[٥١]، وإنما يكون كذلك لو كان
 ذلك الغير شيئاً^٥ خارجياً^٦، أمّا إذا كان من أجزائه فلا.
 أجاب: بأن أجزائه إن كانت ممكنة يلزم الخلف، وإلا فإن كان كل منها واجباً يلزم
 تعدّد الواجب، أو بعضها فهو الواجب والباقي معلول.
 واعلم! أن هذا التوجيه وإن كان منتظماً إلا أنه لا ينطبق على كلام الإمام حيث قال:
 «وإن كانت ممكنة للافتقار^٧ إلى أجزائها»، فهو اعتراف بالإمكان، فكيف يمنعه؟!

[٢١٠/١/٥٧٣] قوله^٨: كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير
 مقوم له في مهيّته.

قال الإمام: لا فرق بين قولنا: «الوجود غير داخلي في ذاته»، وبين قولنا: «غير مقوم
 لمهيّته». و حيثنّ لم يبق بين الموضوع و المحمول فرق، و يصير المعنى: كل ما لا يكون
 الوجود جزءاً من ذاته لم يكن الوجود جزءاً من ذاته.

فقال الشارح: المراد بقوله: «ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته»: ما لا يكون الوجود
 ذاتياً له أعم من أن يكون نفس المهيّة أو جزءاً منها، وإليه أشار بقوله: «على ما اعتبرنا

٣. ص: ممكنة.

٢. م: عن.

١. م: + المركبة.

٦. ج: + و.

٥. ق: سبباً.

٤. م: + إن.

٨. ص، م: + و.

٧. ص: + و.

قبل « أي: في المنطق.

و معنى قوله: «غير مقوم لمهيته»: أنه لا يتوقف عليه مهيته، بل يكون عارضاً له^١.
فحاصل القضية إن ما لا يكون الوجود ذاتياً له يكون الوجود عارضاً له، وكل ما
يكون الوجود عارضاً له يكون وجوده عن غيره، ينتج: أن كل ما لا يكون الوجود ذاتياً له
يكون وجوده^٢ من^٣ غيره، و ينعكس بعكس^٤ النقيض إلى أن^٥ كل ما لا يكون وجوده عن
غيره يكون الوجود ذاتياً له؛ ننضمه^٦ إلى قولنا: «واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره»
لينتج أن واجب الوجود يكون الوجود ذاتياً له. فإما أن يكون الوجود جزءاً له، أو^٧ نفس
مهيته. لا سبيل إلى الأول لما تقدم من نفي التركيب، فتعيّن أن يكون الوجود نفس^٨ مهيته،
و هو قولهم: الواجب الوجود هو الوجود البحت.

وأما قوله: «إلا^٩ الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل»، فهو جواب لما يقال:
دل كلام الشيخ على أن الوجود داخل في مفهوم ذات^{١٠} واجب الوجود، و هو منافٍ لما
ذهبتم إليه من^{١١} أنه خارج عن مهيته لازم لها.

و جوابه: إن الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك، وأما الداخل
فهو الوجود الخاص، فلا منافاة.

و^{١٢} أقول: لم يطلق الشيخ^{١٣} في هذه المواضع إلا لفظ الوجود مطلقاً^{١٤}، و هو لا يدل
على خصوصية أصلاً [٥٢].

على أننا لا نشك في أن معنى الوجود^{١٥} هو الكون و التحقق^{١٦}. فالوجود الخاص إما
أن يشتمل^{١٧} على معنى الكون و الثبوت، أو لا. فإن لم يشتمل^{١٨} فليس بوجود قطعاً. إذ لا
معنى للوجود الخاص بالشيء إلا كونه و تحققه؛ وإن اشتمل على معنى الكون كان
الوجود المطلق ذاتياً له؛ وأيضاً: لو كان الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصة. و من

- | | | |
|-----------------|--------------------------------|--------------------------|
| ١. ج: له. | ٢. ق: الوجود عارضاً ... وجوده. | ٣. ج: ص: عن. |
| ٤. ص: - بعكس. | ٥. س: ص: أن. | ٦. م: ق: ينضمه. |
| ٧. ق: ر. | ٨. ق: عين. | ٩. م: أمّا. |
| ١٠. ج: - ذات. | ١١. ج: - من. | ١٢. م: من: - أقول. |
| ١٣. م: - الشيخ. | ١٤. م: مطلقاً. | ١٥. ص: + و. |
| ١٦. م: التحقق. | ١٧. ق: يشتمله. | ١٨. ج: + على معنى الكون. |

الضروري المغائرة بين معنى العارض^١ والمعرض، فيكون إطلاق الوجود على العارض والمعرض بالاشتراك اللفظي^٢.

فإن قلت: لو كان الوجود المطلق ذاتياً للواجب^٣، فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه. وأياً ما كان يلزم أن تكون له^٤ مهية كلية، وإنه محال لما سبق. فنقول: الوجود ليس بكلّي وإن كان مطلقاً. فتأمل في هذا المقام؛ فإنه^٥ لا يعرفه إلا الراسخون في العلم.

[٢١٠/١-٣/٥٩] قوله: كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس.

يريد أن يبين أن واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني. أما أنه ليس بجسماني^٦، فلأن واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره، وكل جسماني يجب بغيره.

أما أنه ليس بجسم، فلوجهين.

أحدهما: إن واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم؛ وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم.

والثاني: إن واجب الوجود ليس له مشاكل^٧ من نوعه، وكل جسم فله مشاكل^٨ من نوعه. SA12/ هذا هو البيان الواضح. والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها^٩ ملاحظة للمتن.

و تقريره إن واجب الوجود ليس بممكن معلول، وكل جسم وجسماني فهو^{١٠} ممكن معلول. أما أن كل جسماني فهو ممكن، فلائه يجب بالغير لا بذاته.

قال الإمام: قوله: «كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به» يقتضي أن يكون الأعراض واجبةً بالجسم الذي هو محلها، وهذا خطأ، لأن الأعراض وإن كانت محتاجة

١. ف: + معنى. ٢. ج، ص: وأيضاً لو... اللفظي. ٣. م: - للواجب، + للوجود الخاص.

٤. م: - له. ٥. ص: وإله.

٦. م: مشاكل. ٧. م: مشاكل.

٨. ص، س: منها.

٩. م: و كل جسماني وكل جسم فهو.

إلى الجسم لكنها لا تجب به، بل بسائر الأسباب؛ ولو كانت واجبةً به^١ لاستحال تغيير الأعراض مع بقاء الجسم.

أجاب الشارح: بأن ما يتعلق وجوده بالجسم إما أن يتعلق به فقط، فيجب به قطعاً؛ أو به وبغيره، وإذا وجب به وبغيره يصدق أن يقال: إنه يجب به^٢، فلا استدراك.

وأما إن كل جسم فهو ممكن، فلو جهين؛

الأول: إن كل جسم ينقسم في الكم وفي المعنى^٣، و واجب الوجود غير منقسم^٤ فيهما، فلا شيء من الجسم بواجب الوجود، بل ممكن الوجود.

ويمكن أن يقال: وكل منقسم في الكم والمعنى مركّب وكل مركّب ممكن، فكل^٥ جسم ممكن.

الثاني: إن كل جسم يوجد جسماً آخر من نوعه باعتبار مهيئته، إن كان له نوعٌ متعدّد الأشخاص؛ أو باعتبار الجسمية إن لم يكن له النوع^٦، لما سبق أن الجسمية طبيعةٌ نوعية^[٥٣].

ومحصله إن كل جسم يوجد شيء آخر من نوعه، وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت أن الطبيعة المتعدّدة في الخارج يكون معلولة، لأن تعدّدها لا يكون لذاتها، بل لغيرها^٧، فكل جسم معلول.

وقوله: «معنى لفظة إلا ناقض لمعنى النفي»، معناه إن الاستثناء مفرغ من غير نوعه^[٥٤]، وفيه معنى النفي؛ فيكون تقدير^٨ الكلام إن كل جسم فتجد جسماً آخر من نوعه أو ممّا ليس من نوعه إلا باعتبار جسميته^٩ فإنه من نوعه بهذا الاعتبار، ولما استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرها أن كل جسم محسوس وكل متعلّق به معلول علم أن كبرى القياس الأول هذه القضية. فلهذا زيد في المقدمات، وإلا كان^{١٠} ما ذكرناه كافياً^{١١}.

١. م: في المعنى وفي الكم.

٢. م: نوع.

٣. م: الجسمية.

٤. م: به.

٥. م: وكل.

٦. م: تقدير.

٧. م: كلياً.

٨. م: لا ينقسم.

٩. م: لغيره.

١٠. م: لكان.

[١/٢١١-٣/٦١] قوله: يريد نفي التركيب بحسب المهيئة.

تقرير الدليل أن الواجب مهيته^١ الوجود، وكل شيء سواء ليس مهيته الوجود، فإن كل شيء سواء ممكن الوجود، فهو يقتضي إمكان الوجود، فلو كانت^٢ مهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود، لأن ثبوت الوجود لنفسه ضروري، فلا يشارك شيئاً من الأشياء في المهيئة قطعاً.

والسؤال يمكن تحريره بوجهين:

أحدهما: إن الواجب يشارك سائر المهيئات في الوجود، فكيف لا يشارك شيئاً من الأشياء؟^٣

والجواب^٤: إن المطلوب أن الواجب لا يشارك شيئاً من المهيئات في المهيئة، والوجود ليس^٥ مهيئة من مهيئات الممكنات ولا جزء لها، فمشاركة^٦ الواجب للمهيئات في الوجود لا يوجب مشاركته إياها في المهيئة.

الثاني: إن الواجب لما كان هو الوجود الواجب يشارك^٧ سائر الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود.

والجواب: إن الوجود الخاص للممكن ليس مهيته ولا جزئه، بل عارض له، فيكون قائماً بالغير، والوجود الواجب قائم بالذات؛ ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في المهيئة.

ويمكن^٨ أن يقرر الجواب: بأن مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة في المهيئة ولا جزئها، لأن الوجود ليس ذاتياً للوجودات الخاصة.

واعلم! أن كلام الشيخ يمكن أن يوجه بكلا الوجهين والجوابين. وأما الشارح فقد قرّر السؤال بالوجه الثاني، فلا بد^٩ في جوابه من مقدمة أخرى، وهي: إن الوجود لما كان طارئاً على الأشياء يكون قائماً بالغير، فلا يشارك القائم بالذات. أو تحرير الجواب على

١. س: مهيئة.

٢. ق، ص، س: كان.

٣. م: + قوله.

٤. س: فالجواب. ص: - والجواب. ٥. ج: ليست.

٦. م: فمشارك. ق: مشاركة.

٧. س، ج: ص: شارك.

٨. ق: فيمكن.

٩. س، ج: حرّر.

١٠. س، ج، ص: ق: ولا بد.

الوجه الآخر، لكن يجب حينئذ أن يحمل قوله: «الأشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها» على الوجودات الخاصة، وهو خلاف الظاهر، وإلا لم يكن إلى ذكرها حاجة. و لو عني «بالوجود الممكن» في قوله: «يشارك الوجود الممكن في الوجود^١» الموجود الممكن كان تحرير السؤال^٢ على الوجه الأول؛ و^٣ حينئذ لا حاجة إلى زيادة تلك المقدمة في جوابه [٥٥]، كما حررناه.

و على لفظ الشيخ استدراك. لأن معنى قوله: «لا يدخل الوجود في مفهومها» ليس إلا أن الوجود ليس نفس^٤ مهيتها ولا جزءاً منها، فيرجع كلامه إلى أن الوجود ليس مهية شيء ولا جزء مهية شيء^٥ لا^٦ يكون الوجود نفس مهية ولا جزء مهية، و ظاهر^٧ أنه هذان [٥٦] لكن المراد أن الوجود ليس نفس^٨ مهية شيء ولا جزء مهية شيء^٩ من المهيئات الممكنة، بل هو طاريء عليها؛ و حينئذ يتضح الكلام.

[٢/٦٢-١/٢١٢] قوله: فإذن واجب^{١٠} الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي. هذا ليس /SB12/ نتيجة لما ذكر، لأن المذكور إن الواجب لا يشارك شيئاً في مهية. و معناه أن مهية الواجب ليست عين مهية شيء آخر ولا جزءاً لها، لأن مهية الواجب الوجود، و الوجود^{١١} ليس مهية شيء آخر ولا جزءاً^{١٢} منها. أمّا أن الواجب ليس له^{١٣} ذاتي يشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبين [٥٧].

اللهم إلا أن يقال: حقيقة الواجب^{١٤} الوجود، و الوجود^{١٥} لا يشارك شيئاً آخر في ذاتي، إذ الوجود لا جزء له ولا^{١٦} جنس له ولا فصل. لكن لو ثبت هذا^{١٧} لكان كلاماً آخر. ثم لو سلم فأنما يتم ذلك لو كان وجود الفصل أو^{١٨} الخاصة لقطع المشاركة، وهو

- | | | |
|-----------------|-----------------------------|--------------------------------|
| ١. ج: + الوجود. | ٢. س: تحريراً للسؤال. | ٣. ص: و. |
| ٤. ج: نفس. | ٥. ج، ق: و لا جزء مهية شيء. | ٦. م: و لا. |
| ٧. م: فظاهر. | ٨. ق: نفس. | ٩. م، س، ق: و لا جزء مهية شيء. |
| ١٠. ق: - واجب. | ١١. م: - و الوجود. | ١٢. م: أجزاء. |
| ١٣. م: + مهية. | ١٤. م: واجب. | ١٥. م: و الوجود. |
| ١٦. م: فلا. | ١٧. م: + الكلام. | ١٨. م: و. |

ممنوع؛ لجواز أن يكون لمطابقة المهيّة العقلية الوجود الخارجي، فإنّ الصورة العقلية لا يطابقه ما لم ينضمّ إليها صورة^١ الفصل. و الأولى أن يقال: لوركب^٢ الواجب من الجنس والفصل يلزم أن تكون له^٣ مهيّة كلية، وهو محال^٤.

[٣/٦٢-١/٢١٢] قوله: و أكثر اعتراضات المفاضل الشارح منحلّة بما مرّ.

وجّه الإمام الكلام ههنا بأنّ حقيقة الله - تعالى - لا تساوي^٥ حقيقة شيء آخر، لأنّ حقيقة ما سواه مقتضية للإمكان و حقيقته^٦ - تعالى - منافية للإمكان، و اختلاف اللوازم يستدعي^٧ اختلاف الملزومات.

و حرّر السؤال بأنّ مذهبك^٨ إنّ الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجوداً، ثمّ ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد الوجود، فيكون^٩ جميع وجودات^{١٠} الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته - تعالى -^{١١}.

والجواب: إنّ^{١٢} وجود الممكنات ليس نفس مهيّتها و لا جزءاً منها، بل عارض لها^{١٣}. و استضعفه بأنّ عروض الوجودات للمهيّات لا ينافي مشاركة الواجب إياها في مهيّة الوجود. و أيضاً كما يخالف^{١٤} حقيقة^{١٥} الله^{١٦} - تعالى - مهيّات^{١٨} الممكنات في اللوازم، كذلك يخالف^{١٩} وجوداتها في اللوازم، لأنّ حقيقته يقتضي الوجوب و القيام بالذات و وجودات الممكنات يقتضي الإمكان و القيام بالغير. فإنّ صحّ الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقة الله - تعالى - مخالفة لوجودات^{٢٠} الممكنات في المهيّة، و هو خلاف ما ذهب إليه [٥٨]:

وكذلك قوله: «إنّه - تعالى - منفصل بذاته»، لأنّ ذاته - تعالى - لمّا كانت مساوية^{٢١}

- | | | |
|----------------------------------|------------------|-----------------|
| ١. ق: + في. | ٢. س: تركيب. | ٣. ص: - له. |
| ٤. م: - و الأولى أن - و هو محال. | ٥. م: لا يساوي. | ٦. ص: حقيقة. |
| ٧. م: يقتضي. | ٨. س: مذهبكم. | ٩. ص: ليكون. |
| ١٠. م، ق، س: الوجودات. | ١١. ج: - تعالى. | ١٢. ق، ج: بأن. |
| ١٣. ق: - لها. | ١٤. ج، ص: يخالف. | ١٥. ج: حقيقته. |
| ١٦. ج: - الله. | ١٧. ق: - تعالى. | ١٨. ق: مهيّة. |
| ١٩. م: يختلف. | ٢٠. م: لوجود. | ٢١. م: متساوية. |

لسائر الوجودات في طبيعة الوجود^١ و امتياز الأشياء المتساوية^٢ في تمام المهيّة بعضها عن بعضٍ لا بدّ وأن يكون بأمرٍ من خارج، وجب أن يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بأمرٍ زائدٍ. وقد التزم هذا في إلهيات الشفاء بقوله: «الوجود لا بشرطٍ مشتركٍ بين الواجب والممكن، والوجود بشرط لا هو ذات الواجب و حقيقته، وهذا يقتضي أن يكون امتياز ذاته - تعالى - عن غيره بهذا القيد السلبي [٥٩]».

قال الشارح: أمّا الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودين فهي منحلّة بما مرّ. وأمّا ما نقله عن «الشفاء» فشرط العدم ليس أمراً زائداً في الخارج، بل في الاعتبار فقط؛ والكلام إنّما هو بحسب نفس الأمر. وأيضاً وجودات الممكنات ليست متحقّقة^٣ في الخارج، وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج إلى شيءٍ غير ذاته.

[١/٢١٢ - ٣/٦٣] قوله: هذا مبنيّ على أنّ الحدّ لا يحصل إلّا من الجنس و الفصل. مع أنّه ذكر في «الحكمة المشرقية» أنّ الحدّ قد يقع باللوازم، فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد، لجواز أن يُحدّد باللوازم [٦٠].

أجاب: بأنّ المراد ليس مطلق الحدّ، بل الحدّ المقتضي للتركيب أي؛ الحدّ المركّب من الجنس و الفصل، أو من الفصول. فلمّا نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحدّ المقتضي له. ثم؛ لو كان المراد مطلق التعريف الحدّي فنقول: الحدّ إمّا بالذاتيات، أو باللوازم، وكلّ منهما منتفٍ؛ أمّا الأوّل فلما تبين؛ وأمّا الثاني فلائّه ليس له لازم، لأنّه منفصل الحقيقة عمّا عداه، فإنّ الحكماء لا يشبتون له لوازم مقارنة إذ صفاته عندهم عين ذاته، بل لوازم مباينة^٥، فلا يمكن تعريفه باللوازم؛ أمّا^٦ المقارنة فلعدمها، وأمّا المباينة فلا متنازع التعريف بالمباين.

[١/٢١٢ - ٣/٦٤] قوله^٧؛ و ربما ظنّ.

تحرير السؤال: أنّ الجوهر جنس^٨ و حقيقته أنّه الموجود^٩ لا في موضوع، وهو صادق على الواجب، فيكون الجوهر جنساً له، فيكون مركّباً من الجنس و الفصل.

٣. م، ق؛ محققة.

٦. ص؛ المفارقة.

٩. ص؛ للوجود.

٢. م، ق؛ - المتساوية.

٥. ص؛ مقارن.

٨. ص؛ - و.

١. م؛ الوجودية.

٤. ص؛ في.

٧. م؛ لعلّه.

و جوابه: إننا لا نسلّم أنه صادق على الواجب.

بيانه: إنه ليس يعنى به الوجود^١ بالفعل؛ أمّا أولاً فلأنه لو كان المراد ذلك فكلّ من عرف أنّ زيداً جوهرٌ عرف أنّه موجودٌ بالفعل، وليس كذلك.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الموجود بالفعل يكون بعلة^٢ و الذاتي لا يكون بعلة^٣؛ بل المعنى أنّ الجوهر مهيةٌ إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع؛ وهذا المعنى غير صادق على الواجب، إذا ليس له مهية يعرضها الوجود، و إنّما حقيقته عين الوجود. و لئن سلّمنا أنّ المراد الموجود بالفعل، وإنّه صادق على الواجب؛ لكن لا نسلّم أنّه جنسٌ، فإنّ /SA13/ الموجود بالفعل ليس جنساً للموجودات، فلا يصير جنساً بإضافة أمرٍ سلبي إليه. و إليه أشار بقوله: واعلم ... إلى آخره.

[٣/٦٦١/٢١٤] قوله: و ذلك لأنّ^٥ أولى البراهين بإعطاء اليقين^٦ هو الاستدلال بالعلّة على المعلول^٧.

إن قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب ليس^٨ استدلالاً^٩ بالعلّة على المعلول، و إلّا لزم أن يكون الواجب معلولاً؛

قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فإنّا^{١٠} في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود أولاً، ثمّ نستدلّ به على سائر الموجودات. و أمّا القوم فيثبتون سائر الموجودات، و يستدلّون بها على وجود واجب الوجود^{١١}.

و بعبارة أخرى: نحن نثبت الحقّ و نستدلّ به على الخلق، و أمّا هم فيثبتون الخلق و يستدلّون به على الحقّ، فطريقتنا^{١٢} أشرف و أوثق! [٦١]
والله أعلم^{١٣}!

- | | | |
|--|-------------------------|---------------------|
| ١. م: ق: الوجود. | ٢. م: لعلّة. | ٣. م: لعلّة. |
| ٤. ص: سلّمناه. | ٥. ص: أنّ. | ٦. ق، م: المتعين. |
| ٧. م: بإعطاء ... المعلول. | ٨. م: - ليس. | ٩. م: استدلال. |
| ١٠. م: فأنّه، ص: و إنّنا. | ١١. م: على وجود الواجب. | ١٢. ق، ص: فطريقتنا. |
| ١٣. م: و لله تعالى أعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب. | | |

تعليقات
المحقق الباعنوي
على متن المحاكمات
(النمط الرابع)

﴿١﴾ لا يخفى على الناظر أن المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة عللاً بالقياس إلى الوجود المطلق المقول بالتشكيك.

ثم لا بد من حمل «الوجود» في هذا الموضع على الوجود، لأن المقول بالتشكيك ليس هو الوجود بالقياس إلى الوجودات الخاصة، مثلاً ليس وجود العلة أقدم في كونه وجوداً من وجود المعلول، بل العلة أقدم في كونه موجوداً بالنسبة إلى المعلول، فالمقول بالتشكيك هو الوجود بالقياس إلى المهيئات لا الوجود بالقياس إلى الوجودات، وأيضاً قد تقرّر في موضعه أن الأمور العامة هي المشتقات المحمولات على المهيئات بـ«هو هو»، لا المبادي التي لم يحمل عليها، لكن بعض كلماتهم مشعرٌ بكون المبادي أيضاً من الأمور العامة، مثل قولهم: «الوجود زائد في الممكن». فتأمل! هذا.

ثم أقول: الأصوب أن يُحمل كلام الشارح على معنى أن الوجود المطلق لما كان عارضاً بالقياس إلى الوجودات الخاصة وقد تقرّر أن كل ما هو عارضٌ لشيءٍ فعروضه له وحمله عليه مفتقرٌ إلى علةٍ ولهذا فسروا الذاتي بما لا يعلّل والعرضي بما يعلّل، فالوجود المطلق العارض للوجودات الخاصة يفتقر عروضه لها إلى علةٍ. وأما إن تلك العلة هي الوجودات الخاصة أو غيرها فليس منه أثرٌ في كلام الشارح، بل حيث قال: «فإذن هو معلولٌ مستندٌ إلى علةٍ» ولم يقل: بل هو معلولٌ مستندٌ إليها ربّما يشعر بأنه جعل العلة غير الوجودات الخاصة، ويحمل الوجود المطلق على الوجود المطلق والوجودات الخاصة

على الموجودات المخصوصة. فمعنى كلام الشيخ حينئذٍ إنَّ النمط الرابع في ذكر الموجود المطلق أنَّه لا يساوق المحسوس. و ينقسم إلى الواجب و الممكن و علله؛ لأنَّ كلَّ علَّةٍ فإنَّما هي علَّةٌ لثبوت الموجود المطلق و عروضة للمهيَّات الموجودة، فصَحَّ أنَّ الكلام في الوجود المطلق و علله، و لم يرد ما أوردنا.

ثمَّ إنَّه تسامح في العبارة و جعل المعلول هو الموجود المطلق باعتبار ثبوته للمهيَّات، مع أنَّ المعلولات هي المهيَّات من حيث إنَّها موجودةٌ، لأنَّ الأثر المترتب على التأثير على رأى المشائين هو الوجود. و على ما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله: «لا نسلم أنَّ الوجود المطلق إذا كان عارضاً يكون مقتضياً...» إلى آخره، و كذا ما ذكره بقوله: «وأيضاً إنَّما يلزم أنَّ يكون الوجوداً المطلق موجوداً في الخارج»، لأنَّه مبنيٌّ على أنَّهم لا يطلقون المعلول إلَّا على الموجودات الخارجيّة اصطلاحاً، و قد ذكرنا أنَّ هذه مسامحةٌ منهم للتنبيه على أنَّ الأثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود؛ و كذا ما ذكره بقوله: «و نقول: أيضاً مطلق الوجود...» إلى آخره، لما ذكرنا من أنَّ المراد من العلّية و المعلولية ماذا؟

و أمّا ما أورده بقوله: «لقائل أن يقول» فيندفع بما استدللَّ به في موضعه من أنَّ المقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً بالنسبة إلى أفرادهِ، و مثل هذا الإيراد ليس له وُقْعٌ في هذا المقام، إذ ليس غرض الشارح إلَّا توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم و استقرَّ رأيهم عليه بالدليل المشهور المسطور في الكتب، فإنَّ أوْرَدَ الإيراد فإنَّما يورَدُ على دليله لو ورد، و إلَّا فلا. و ما نقله بقوله: «على أنَّ من النَّاس مَنْ ذهب إلى أنَّ الاشتداد و الضعف اختلاف في نفس المهيَّة»، فمبنيٌّ على الخلط بين ما فيه الاختلاف و ما به الاختلاف، و ذلك لأنَّ مرادهم أنَّ الأشدَّ بالنوع مخالِفٌ للأضعف، لا أنَّ النوع موجودٌ فيهما لا بالتساوي بل بالاختلاف، و الثاني هو التشكيك في المهيَّة دون الأوّل.

و إنَّ أريد أنَّه يلزم حينئذٍ أن يكون الجنس مقولاً بالتشكيك بالقياس إلى نوعي الأشدَّ و الأضعف، فمن المعلوم أنَّه لا يلزم بل نقول: نفس أحد النوعين أشدَّ من نفس النوع الآخر، لا أنَّ أحدهما أشدُّ من الآخر في صدق الجنس. فتأمل!

٢. العرضي و إن كان متّحداً مع الشيء في الوجود، لكن يتأخر عنه باعتبار أن تعلق ذلك الوجود بالمعروض متقدّم على تعلقه بالعارض، وقد صرح بذلك الشيخ في منطق الشفاء، وقد ذكر أيضاً أن الطبيعة لا بشرط /DA2/ شيء متقدّم على الطبيعة بشرط شيء تقدّم البسيط على المركّب، مع تصريحه في مواضع على اتّحادهما بحسب الوجود، فظهر أن الاتّحاد في الوجود لا ينافي تقدّم أحدهما على الآخر، كيف وقد يتقدّم المعروض على عارضه في الزمان أيضاً؟! كما يشاهد من أن زيدا مثلاً موجودٌ و لم يكن أبيض مثلاً ثم صار أبيض، مع أن الأبيض متّحدٌ معه في الخارج.

ولئن تنزل عن ذلك المقام فنقول: فعلية الذات متقدّم على وجوده و جميع عوارضه على ما صرح به بعض المحقّقين، و لعلّه هو المراد بالعلية و المعلولية. و لو جعلت العلية باعتبار الاتّصاف و الحمل على ما أشرنا فالاندفاع في غاية الظهور.

٣. قد عرفت أنه مبنيّ على أنهم اصطلاحوا في إطلاق المعلول على الموجود الخارجي، و لا يخفى على الناظر في كلامهم أنه و إن كان كذلك، لكنهم كثيراً ما يطلقون المعلولية باعتبار الوجود العقلي أيضاً.

و يرد على قوله: «فيكون كلّ شيء موجوداً بوجودين»، أن موجوديته إنما هو بالوجود الخاصّ لا بالوجود المطلق، كما قالوا في موجوديته - تعالى -: إنه بالوجود الخاصّ الذي هو عينه لا بالمطلق مع تحقّقه فيه.

وكذا على قوله: «فلا يمكن تصوّر الوجود المطلق بدون تصوّر أحد الوجودات الخاصّة»، إنه إنما يلزم ذلك لو كان العلية و المعلولية باعتبار الوجود الذهني بصورته، لأنّ التصرّو هو الوجود الذهني للشيء بصورته، و لهذا فسّروا التصرّو بحصول صورة الشيء في العقل لا بحصول نفس الشيء فيه. و أمّا إذا كان العلية باعتبار الوجود بنفسه في العقل و ذلك بأن يتّصف شيء ما في العقل به، فلا يترك حصول الوجود المطلق بنفسه في الذهن عن حصول فردٍ منه - و هو الفرد الذي كان ذلك الشيء موجوداً به. و ورود هذين الأخيرين مبنيّ على أن ما ذكره بقوله: «و نقول أيضاً» معارضةً و استدلالٌ على ما هو الظاهر.

ثم المراد «بمطلق الوجود» في توجيه الإمام هو الوجود في الجملة لا جميع الوجودات، لعدم ملائمة قوله: «فإن لفظ الوجود مهملة» معه؛ ولا الوجود المطلق الكلي، و هو ظاهر.

و حينئذ يمكن رجوع الضمير إلى الوجود المراد منه الوجود في الجملة. إلا أن مصداقه إنما هو وجود الممكن؛ ولا حاجة إلى ارتكاب هذا التقدير في توجيه كلام الشيخ.

٤. لا يخفى على أحد أن كل صفة ثابتة لفرد مهيبة فهي ثابتة لتلك المهيبة في ضمن هذا الفرد، ضرورة اتحاد ذلك الفرد مع مهيبتها في الوجود العيني على رأي المحققين كالشيخ و من يحدو حدوه، ممن ذهب إلى وجود الطبائع في الأعيان، فكل ما ثبت له و يتحد معه في الوجود يثبت للمهيبة و يتحد معها أيضاً، و من المعلوم إن الإحساس ثابت للفرد و المحسوس محمول عليه؛ فلا بد من ثبوت الإحساس و حمل المحسوس على المهيبة لا بشرط شيء، فالشيخ لم ينكر كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد، بل إنما ينفي كونها محسوسة بالاستقلال.

و حينئذ نقول: لا يخفى على المنصف إن كل محسوس بالاستقلال والأصالة فله هويته و هاديتته تدخل فيها الأعراض المعينة سواء كانت موضعاً أو وضعاً أو غير ذلك، وذلك لأن المتأصل في المحسوسية هو هذه الذات مثلاً، و يدخل في هاديتته أمر جزئي معين يمتاز به عن محسوس آخر سواء سمي تشخصاً أو مشخصاً أو غير ذلك، ولا شك أن ما يدخل فيه ذلك الأمر المعين الجزئي لا يصدق على شيء آخر لم يتحقق فيه ذلك الأمر لا في الخارج و لا في الذهن أيضاً، إذ الوجود في الذهن لا ينفك عنه ذلك الأمر و إلا لم يكن الوجود ذلك الشخص. و على هذا يندفع جميع ما أورده صاحب المحاكمات؛ أما الأول؛ فلأننا نختار الشق الأول، و هو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال: «لا محالة»... إلى آخره، و المنع ساقط على ما قررنا.

و أما الثاني؛ فنختار الشق الأول فيه أيضاً و يسقط المنع عنه كما ذكرنا.

و أما الثالث؛ فلأننا نختار أن الطبيعة الكلية نفس الشخص في الخارج بمعنى أنهما موجودان فيه بوجوه واحد، لكن ذلك لا يقتضي أنها محسوسة بالأصالة و الاستقلال.

وأما الرابع: وهو المشار إليه بقوله: « وقوله: فإنه من حيث هو كذا موجود في الخارج، وإلا فلا يكون هذه الأشخاص أناساً، فيه منع » /DB2/ ... إلى آخره؛ فلأن معنى الحمل الخارجي هو الاتحاد بين الموضوع و المحمول بحسب الخارج؛ فإذا صدق أن هذه الأشخاص أناس في الخارج، فلا بد من تحقق الإنسان في الخارج أيضاً. نعم، في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق المحمول إلا في الذهن، وكذا الموضوع.

٥. للمعارض أن يقول: لا يمكن أن يكون المراد بالطبيعة المشتركة، الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل؛ إذ حينئذ يصير الكبرى منظوراً فيها؛ إذ الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل يجوز أن تكون محسوسة في الخارج، فلا بد أن يكون المراد منها المعنى الآخر، ولا شك في عدمها حينئذ. ولا يذهب عليك أن الاعتراض بهذا التوجيه يرجع إلى ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله: « وأيضاً: إن عني بقوله: لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين » ... إلى آخر ما قال؛ والجواب حينئذ ما قررنا و حققنا.

٦. للمعارض أيضاً: أن يستأنف كلامه و نقل الكلام إلى أجزاء الأعضاء و أجزاء الأجزاء و هكذا، أو ليس غرضه إلا إيقاع الشك و عدم إتمام الدليل و يحصل مقصوده بهذا الوجه، فالحق أن يحمل كلام الشيخ على أنه استأنف الكلام في جميع الحقائق، أعضاء كانت أو أجزاء لها، الأولى أو الثانية بالغاً ما بلغ. و ذكر الأعضاء للتمثيل، و على هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكمات من الجواب الحق في هذا الكلام؛ لأنه إذا كان الحال في الأعضاء كذلك أي: أخذت من حيث إنها كلية مشتركة، فلا يستدعي إدراكها كون الإنسان محسوساً.

٧. وأيضاً: على هذا التقدير اللازم، أن حقيقته الكلية مجردة و جميع الماديات و الممكنات شريكة له حينئذ في هذا الحكم، لا أن ذاته مجردة. و يمكن أن يقال: مراد الشارح أن الشيخ أولاً حكم حكماً كلياً على كل حقيقة من غير أن يكون الواجب - تعالى شأنه - داخل في هذا الحكم الكلي. ثم لما كان هذا الحكم يصلح سبباً للتعجب في خروج الواجب - تعالى - عنه في الواقع على ما توهم، تعجب منه و قال: كيف يتوهم عدم تناول الحكم الذي أثبتنا لجميع الحقائق و هو الاستغناء من المادة للمبدأ الذي هو محقق جمع

تلك الحقائق. وكلمة «كيف» في عبارة الشيخ ولفظ «التعجب» في كلام الشارح يناديان على أن المراد ما ذكرنا لا ما ذكره، وحيث إن يندفع مجموع الإيرادين.

و محصله، أنه إذا كان الحال في جميع الحقائق الاستغناء عن المادة فما هو محقق الحقائق كان مستغنياً بطريق الأولى، وحيث لا يكون تمثيلاً إقناعياً، لأن ما توهم أنه فرع وهو الواجب - تعالى - ثبوت الحكم له أولى وأظهر مما جعل أصلاً وهو الحقائق. و الإمام غفل عن هذه الدقيقة و اعترض بأنه إقناعي.

و أنت تعلم أن هذا التوجيه يجعل الكلام راجعاً إلى أن العلة لا بد أن تكون أشرف من معلوله، فإذا ثبت الاستغناء عن المادة للمعلول ثبت للعلة البتة، وهذا كما ترى مقدمة خطائية و نظيره ما ذكروا في كون المحوي لا يكون علةً للمحوي إن المحوي أخس منه و الأخس لا يكون علةً للأشرف؛ وقد منع ذلك في مقام البرهان و حكم بكونه خطائياً و ما نحن فيه من هذا القليل، فلم يندفع كلام الإمام بهذا التوجيه. و لم يغفل الإمام عن الدقيقة، بل حكم بأنه مع هذا التوجيه خطائي إقناعي برهاني؛ فتأمل!

٨. فإن قلت: يمكن اختيار كلا الشقين من التردد، أما الأول فبأن نمنع قوله: «امتنع أن يوجد ذلك الجزئي الواحد أيضاً» و يسند بأنه يجوز أن تقتضي المهية كون غير ذلك الجزئي ممتنعاً و ذلك الجزئي واجباً، و أما الثاني فبمنع /DA3/ قوله: «فتكون تسلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير»، إن أريد الغير الخارج عن الشخص، و مسلم إن أريد غير المهية. لكن نمنع بطلان اللازم حيث إن يجوز أن يكون هو الشخص.

قلت: هذا الدليل مبني على ما ذهب إليه الشيخ وغيره من المحققين. على أن ليس التشخيص أمراً موجوداً داخلاً في الشخص دخول الفصل في النوع على ما ذهب إليه المتأخرون.

على أنه يمكن دفع الثاني بأن الوجوب و الامتناع الذاتيين من لوازم المهية دون الشخص من حيث هو شخص، و دفع الأول بأن المهية و إن فرضنا اقتضاها الوجوب بالنظر إلى بعض الأفراد و امتناعه بالنظر إلى البعض، فبالنظر إلى نفسها لا يخلو حالها من الثلاث؛ فإما أن يقتضي وجوب نفسها، أو امتناعها، أو إمكانها. و الثالث ظاهر الفساد، و

كذا الأول و هو أن المهية تقتضي وجوب نفسها إذ حينئذ لو امتنع الشخص الآخر لكان امتناعه ناشياً من تشخصه المنضم إلى مهيته، فلم يكن ممتنعاً لذاته بل لجزئه، ولا شك أن الجزء غير الكل، فيكون ممتنعاً لغيره، فالممتنع بالذات ذلك الجزء الآخر.

فإن قيل: يجوز أن يكون الجزء الآخر غير ممتنع بالذات، وإنما الممتنع بالذات المجموع من حيث هو مجموع؛

قلت: المجموع محتاج إلى جزئه و المحتاج إلى الغير ممكن، فلم يكن شيء من المركبات ممتنعاً لذاته، هذا.

لكن لقائل أن يقول: فحينئذ يكون النقيضان المجتمعان ممكناً لذاته بهذا الدليل بعينه. لا يقال: الممتنع بالذات ليس النقيضين، بل اجتماعهما؛

لأننا نقول: الاجتماع صفة محتاجة إلى موصوفه أي: النقيضين فيلزم بناءً على ما ذكرت أن المحتاج إلى الغير ممكن أن يكون ممكناً، فبقي الثاني و هو إن المهية تقتضي امتناع نفسها، و حينئذ يلزم امتناع ذلك الجزئي الواحد، فيلزم امتناع الواجب - تعالى شأنه - عن ذلك، هذا خلف.

فتأمل في أطراف الكلام، تحط بما بقي من الخبايا في زوايا المقام!

٩. ما هي علل المهية هي الجنس و الفصل المأخوذ بشرط لا شيء، لأنهما بهذا الاعتبار جزءان للمهية، و المحمول على النوع المتحد الوجود معه هو المأخوذ لا بشرط شيء و هو اعتبار كونهما جنساً و فصلاً، و حينئذ يندفع السؤال.

و أمّا ما ذكره في الجواب فليس بشيء، لأن الجنس و الفصل المأخوذ بشرط لا عين المادّة و الصورة الخارجية على ما قرّره بعض المحققين.

و حينئذ نقول: نفي العلّة الخارجية إن كان عن المأخوذ لا بشرط شيء فينفي عنه العلّة العقلية أيضاً، وإن كان عن المأخوذ بشرط لا شيء فكما يثبت له العلّة العقلية يثبت له العلّة الخارجية. و الحق إن الأجزاء المحمولة و إن كانت محمولة في العقل و ذلك يقتضي اتحادها مع كلّها في الوجود العقلي لكن لا شك أن الحمل يقتضي أيضاً نحواً آخر من الوجود لها بسببه يمكن الحمل لاقتضائه التغاير في الذهن، فالجنس و الفصل لهما

وجود في العقل ممتاز عن النوع و وجود متّحد به مع نوعه، فالعلية باعتبار هذا الوجود
المغاير، وأمّا في الخارج فليس لها وجود مغاير لكل أصل؛ فتأمل!

ثم أقول: كون الجنس محمولاً على النوع و متّحداً معه في الوجود لا ينافي تقدّمه عليه
بالذات، إذ يجوز أن يكون تعلّق الوجود بالجنس متقدّماً بالذات على تعلّقه بالنوع، إذ
معنى التقدّم يرجع إلى نوع أحقية وأليقية. قال الشيخ في الشفا: «إنّ الطبيعة لا بشرط شيء
متقدّم على الطبيعة المأخوذة بشرط شيء متقدّم البسيط على المركّب». وقد تقرّر ذلك في
كلامه؛ وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة في حواشيه على حكمة العين. وبالجملّة هذا
الاحتمال لا ينقبض عنه العقل و يتلقاه بالقبول.

١٠. يشبه أن الماديّة والصوريّة من قبيل التصوريّة والتصديقية بمعنى المنسوب إلى
المادّة والصورة، بأن يكون فرداً من المادّة أو الصورة، وهذا في أصل DB3/الإطلاق. و
حينئذٍ كان إطلاق الماديّة والصوريّة في الأعراض ليس على سبيل الحقيقة، و لهذا قال:
«لفظ كان»، وهذا توجيه كلام الشارح في توجيه لفظ «كان»، ولا ينافي ذلك اشتهاهما
فيما يتناول الأعراض أيضاً وهو جزء يكون المركّب معه بالقوّة و جزء يكون المركّب معه
بالفعل، إذ ذلك إمّا بسبب كونه مجازاً مشهوراً أو صار حقيقة عرفية. واستعمال الشيخ لفظ
«كان» نظراً إلى أصل الوضع، كما إن تركها في بعض المواضع من الشيخ وغيره كان نظراً
إلى العرف الطاري؛ هذا.

وأمّا ما ذكره في توجيه كلام الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر فبعيد، أمّا أولاً فلأن
الشيخ عبّر عن المعلول بلفظ «الشيء» ليتناول جميع المعلولات؛
وأمّا ثانياً فلأن تخصيص الحكم تحكّم بحث لا طائل تحته! وأمّا ثالثاً فلما مثل به
الشيخ من المثلث، و الظاهر أنّه حمّله على النظير والشبيه، وفيه تكلف، فالشارح -
رحمه الله - حمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر منه، فحمل العلة على ما يتناول الأعراض
أيضاً، و لهذا أورد حديث الموضوع واعتذر عن قبل الشيخ في تركه في التقسيم بأن ليس
غرض الشيخ استيفاء أقسام علل الوجود، بل إنّ العلة تنقسم إلى علة المهيّة و إلى علة
الوجود، وقد ذكر من أقسام علة الوجود القسمين المشهورين منها. وليس في كلامه ما

يدلّ على الحصر، بل لا يخلو كلامه عن الإشارة إلى أنّ علّة الوجود غير منحصرة فيما ذكر حيث قال: «فقد يتعلّق بعلة أخرى أيضاً».

وأما إن كلمة «قد» لجزئية الوقت دون الحكم قد عرفت جوابه مراراً، وهو إنّها كثيراً ما يستعار لجزئية الحكم. قال الشارح في التجريد: «ثمّ العدم قد يعرض لنفسه»، وفسّروه بأنّه قد يعرض لنفسه و قد يعرض لغيره؛ وقال المنطقيون: «قد» يكون سوراً للسلب الجزئي، وجزئية الحكم إمّا لجزئية الوقت أو الوضع إلى غير ذلك. وعلى ما قرّرنا يندفع جميع ما أورده ههنا على الشارح.

[١٩٣/١-٣/١٤] قال الشارح: لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء ...

أقول: يظهر من هذا الكلام إنّ المراد بعلة الشيء بالنسبة إلى مهية المعلول أنّ عليته ليست باعتبار الوجود الخارجي، فالعلة باعتبار المهية. أمّا باعتبار الوجودين أو باعتبار الوجود العقلي فقط كالجنس والفصل، والجنس والفصل وإن كانا متّحدين مع المهية في الذهن أيضاً باعتبار نحو وجود عقلي، فيغاير أنّها أيضاً بحسب نحو آخر من الوجود و العلية باعتبار هذا الوجود وإن لم تكن الجزئية بهذا الاعتبار. وإن حُمِلَ كلامه على أنّ علية الجنس والفصل باعتبار أخذهما بشرط لا شيء فلا شك أنّهما بهذا الاعتبار كانا مادةً و صورةً، فكانا علةً بحسب الوجود الخارجي أيضاً.

ولكلام الشيخ محمل آخر، وهو إنّ المركّب محتاج إلى جزئه مع قطع النظر عن الوجود مطلقاً، بل هذا الاحتياج من حيث الذات وإن كان مقارناً للوجود، بخلاف الاحتياج إلى الفاعل والغاية، فإنّه للإخراج من العدم إلى الوجود؛ فتأمل!

[١٩٣/١-٣/١٥] قال الشارح: و الشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم ...

لا شك أنّ المثلث والسريّر له علل المهية وإن كان لا يطلق عليها لفظ المادة والصورة اصطلاحاً، فلم يصحّ قوله: إنّ هذا القسم ليس له علل المهية. وأيضاً لم يصحّ ما يشعر به قوله حيث قال: «والأوّل يحتاج /DA4/ في وجوده إلى علة توجده وإلى موضوع يقبله»

من عدم احتياجه إلى غيرهما، إذ قد عرفت جواز الاحتياج في هذا القسم إلى غيرهما كالأجزاء.

والحق أن يُحمل المادة و الصورة في كلام الشارح على ما يتناول أجزاء الأعراض ماسحة و تشبيهاً، و حينئذ يصير الأعراض المركبة كالمثلث و الجوهر المركبة من الجوهر و العرض - كالسرير - داخلاً في القسم الثاني، و حينئذ لا ورود لشيء أصلاً. لكن يחדشه أنه إذا كان الأمر كذلك فكما أن القسم الأول كان منقسماً إلى الجوهر و العرض فكذا الثاني، إذ كما أن البسيط ينقسم إلى جوهر و عرض فكذا المركب؛ نعم لم يتحقق التركيب من الأجزاء الخارجية في الأعراض بأن يتحقق فيها أجزاء كان بعضها مناسباً لطبيعة الجنس يؤخذ منها الجنس و بعضها مناسباً لطبيعة الفصل مأخوذ منها الفصل، كما صرح به في الشفاء. لكن الكلام ههنا في مطلق التركيب؛ فتدبر!

١١. فيه بحث، إذ اللازم مما ذكره احتياج كونه فاعلاً إلى العلة الغائية، و أما كون الغاية فاعلاً لهذا الكون فلا يلزم، إذ لعل احتياجه إلى الغاية من قبيل احتياج الشيء إلى شرط، بل كلامهم في بحث مبادي أفعال الحيوان - على ما مرّ تكلمه في النمط الثالث - مائل إلى أنها شرط بعيد، حيث قالوا: إذا تصوّر الفاعل حصول النفع أو دفع الضرر في فعل، فينبعث عن ذلك تصوّر الشوق، ثم تنبعث منه الإرادة، و تنبعث منها الحركة؛ إذ معلوم أن تصوّر النفع ليس فاعلاً للشوق و لا الشوق فاعلاً للإرادة، و كذا الإرادة بالنسبة إلى الحركة؛ فتأمل!

[١٩٣/١٦٤-٣] قال الشارح: و الغاية في القسم الأول توجد مقارنة...

من الظاهر أن الواجب عليته الغائية بالنسبة إلى أفعاله ليس باعتبار تصوّره ذاته، فليس عليته الغائية بحسب المهيّة و الوجود العقلي، بل إنما هي باعتبار وجوده العيني، كما أن فاعليته كذلك أيضاً، فهو باعتبار هذا الوجود فاعلٌ باعتبار أنه مؤثر، علة غائية باعتبار أنه علة لفاعليته؛ و أنت تعلم أن هذا الاحتمال - و هو إن كان ذات الفاعل علة

لصفة فاعليته - يجري في الحوادث أيضاً، إذ لا شك أن الفاعلية صفة لا بد لها من علة، و يجوز أن تكون علتها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجي، و يجوز أن يكون غير الفاعل وكانت العلية باعتبار وجوده الخارجي لا باعتبار المهيّة والتصور.

إذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مشعراً بتخصّص هذا الاحتمال في القسم الأوّل. اللهم إلا أن يقال: إنه كان نظراً إلى الأغلبية، وفيه تعسف! وبما قرّرنا ظهر اندفاع ما أورده الامام، إذ العلة الغائية لا يلزم أن تكون علتها باعتبار التصوّر حتّى يلزم تحقّق الشعور في الطبائع و لا امتناع في كون تلك الطبائع نفسها علة لصفتها الفاعلية، و لم تكن فاعليتها مستندة إلى غيرها كالعلة القديمة؛ فتأمل!

وأما الجواب الذي ذكره الشارح فمخالف لما اشتهر من تقسيم المركبات إلى المواليد، حيث كان متضمناً لنفي الشعور عن المعادن والنبات، فكيف عن البسائط! فتأمل!

١٢. أقول: يمكن أن يقال: الغاية أعم من العلة الغائية، قال المحقق الشريف في حاشية شرح القاضي: «كلُّ حكمةٍ و مصلحةٍ تترتب على فعلٍ تسمّى غايةً من حيث إنّها على طرف الفعل ونهايته، و فائدةٌ من حيث ترتبها عليه، فتختلفان اعتباراً و تعيّن الأفعال الاختيارية و غيرها، و أمّا الغرض فهو ما لأجله إقدام الفاعل على فعله، و يسمّى علة غائية له». و قال في حاشية المطالع: «أراد بالعطايا السيّالة الوجودات الخاصّة و ما يتبعها من الكمالات، فإنّها على الدوام فائضة على الممكنات من ذلك الجنب المنزّه أفعاله عن العلل الغائية و الأغراض و إنّ كانت مشتملة على حكمٍ و مصالح لا تُصحى، و يسمّى غايات». هذا كلماته. و على هذا القول اثبات الغايات في أفعال الطبائع لا يستلزم اثبات العلة الغائية حتّى يلزم أن يكون لها شعورٌ و تصوّرٌ. إلا أن يثبت الإمام أن مرادهم من الغاية هي العلة الغائية؛ تأمل!

١٣. أقول: حمل صيرورة المادّة مادّةً بالفعل على تحصيلها بالفعل، لا على صيرورتها متّصفة بوصف كونها مادّةً و محلاً للصورة، إذ حينئذٍ لا يلزم كون العلة الأولى علةً لذات المادّة، بل إنّما يلزم علتها بوصفها أي: كونها مادّةً و محلاً للصورة. و الظاهر من كلام المتن و الشرح علتها بالنسبة إلى ذوات كلّ مادّةٍ و صورةٍ، لكن ما ثبت فيما مرّ هو أنّ

فاعل المركب لا بد أن يكون علّة لوصف الجمع بين المادّة والصورة - الذي مرجعه وصف كون المادّة محلاً للصورة -، لا أنّه علّة لتحصل المادّة بالفعل، ولهذا أورد في مثاله السرير، فإن قلت: صدر الشيخ هذا الفصل بالإشارة مع ظهور الدعوى وبدايتها، وأورد الفصل الذي يليه بلفظ «التنبيه» مع أن كون الموجود منقسماً إلى الواجب والممكن موقوفٌ على إثبات الواجب، وكان غريقاً في النظرية

قلت: أمّا الأول فقد أوماً إلى توجيهه الشارح المحقق، حيث خصّ العلّة بالفاعلية حتّى يحتاج إلى نفي ما عداه و يصير نظرياً؛ وأمّا الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم بحسب بادي النظر ومجرد احتمال العقل، لا التقسيم بحسب نفس الأمر، وحيث لا شك في ظهوره وعدم الاحتياج إلى الدليل، فتأمل!

١٤. أقول: كأنّ الإمام حمل الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب والممتنع على معنى العلّة والسببية على ما هو الظاهر من لفظ «الاقتضاء»، وظاهر أن ليس مرادهم من الاقتضاء في مقام التقسيم ذلك المعنى، وإلا يخرج الواجب - تعالى - على مذهب الحكماء عن تعريف الواجب ويدخل في تعريف الممكن، إذا الوجود فيه لمّا كان عين الذات فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلّة؛ بل مرادهم من الاقتضاء هو الضرورة على ما ذكره بعض المحققين، فيصير معنى الممكن ما لا ضرورة في عدمه ويكون موافقاً للمشهور من تفسير الإمكان بسلب الضرورة /DB4/ عن طرفي الوجود والعدم وملائماً لما مرّ من الشيخ في الفصل السابق عليه - على ما لا يخفى على الناظر فيه.

وحيث نقول: معنى كلام الشيخ أن الممكن أي: ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ليس يصير موجوداً من ذاته وإلا لكان وجوده ضرورياً، فتعيّن أن يكون وجوده من غيره. إذ من المحال ضرورة أن يكون موجوداً لا من ذاته ولا من غيره وإلا لزم التراجع بلا مرجع، وهذا توجيه حسن لا يحتاج إلى تكلف أصلاً.

ثم لا يخفى إنّ هذا الكلام موقوفٌ على أنّه لم يرجع أحد طرفي الممكن من ذاته من غير أن يصل الرجحان إلى حدّ الوجوب، والشيخ لم يتعرّض له، ولعلّ هذا الاحتمال من مبدعات المتأخّرين!

١٥. إنما يلزم الاستدراك لو أريد الملزوم مع اللازم، والظاهر أن مراد الشارح من «أنه إشارة إلى فساد القسم الثاني» أنه ذكر هذا وأراد به لازمه، وهو فساد القسم الثاني، وحينئذٍ لا استدراك.

وأما اعتراضه الآخر فمندفع أيضاً بأن ليس مراده - رحمه الله - أن منطوق كلام الشيخ و مراده من قوله: «فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه» معنى استحالة ترجيح بلا مرجح بعينه، بل مراده أن في هذا الكلام إشارة لطيفة إليه؛ على أن يكون ذلك دليلاً على ما ذكر، فكان هذا من قبيل الإشارة بالمدلول إلى الدليل فيما إذا كان المدلول بحيث ينتقل منه إلى دليله، كما في قضايا قياساتها معها.

١٦. يمكن أن يقال: نختار الثاني والمنع مندفع بأن الكلام في العلة المستقلة، والعلة المستقلة للجملة لا بد أن يكون علة لكل واحد من آحادها، إذ لو احتاج واحد منها إلى غيره لاحتاج الجملة إليه أيضاً بالضرورة. فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة. وفيه بحث؛ لأنه إن أريد أن العلة المستقلة للجملة لا بد أن يكون بعينها علة مستقلة لكل واحد من آحادها، فغير مسلم؛ كيف والجملة قد يحصل أجزائها على التدريج؟! فحينئذٍ لو كان العلة المستقلة للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعلول عن علته المستقلة.

وإن أريد أنها لا بد أن تكون علة مستقلة لكل واحد من آحادها بعينها أو مشتملة على علة آحادها، فمسلم؛ لكن نقول: يتحقق في الجملة جزء هو كذلك، وهو ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية، فإنه علة مستقلة للجزء الأخير وللكل أيضاً، إذ بإيجاده المعلول الأخير توجد الجملة ولا تحتاج الجملة بعد ذلك إلى تأثير آخر، ومشملة على كل واحد آخر غير المعلول الأخير.

وأما أن الفاعل عدوه من أقسام العلة الخارجة، فكيف يكون جزءاً؟ ظاهر الفساد، إذ الكلام في أن المؤثر في الكل لم لا يجوز أن يكون جزئه؟ وهو أول الكلام. ولا ينافي ذلك أن يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحاً كونه خارجاً، لأن هذا مبني على أن المؤثر لا يكون جزءاً.

والتفصيل: أنه إن أريد بعلة الجملة الفاعل المستقل فنختار أنها جزء الجملة، وهو ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية وعلته ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية، وهكذا.

وإن أريد العلة الثامة بمعنى جميع الموقوف عليه فنختار أنها عين الجملة، إذا العلة بهذا المعنى لا يلزم أن يكون متقدمة على المعلول، بل قد يتأخر عنه كما في المعلول المركب على ما هو المشهور، وقد يكون عين المعلول كالجملة من الواجب - تعالى - والعقل الأول، فتأمل!

١٧. هذا الكلام يدل على تصوّره أن بناء الكلام على إبطال التسلسل، وهو الظاهر من الكلام المنقول عن الإمام في الشرح أيضاً، وصرّح به الإمام في شرحه؛ وليس كذلك، إذ ليس بناء الكلام إلا على فرض تحقّقه وتسليمه وإثبات المطلوب منه، وقد أوماً إليه الشارح حيث قال: «بل ذكر الثالث وأراد أن يبيّن لزوم المطلوب منه». وكلام الشيخ و الشارح في هذا الفصل والفصل الذي كالشرح لهذا صريح في أن المطلوب ليس إلا إثبات الوجود الخارج عن السلسلة، وأنه واجب الوجود على تقدير التسلسل. وأما أن وجود هذا الوجود كان منافياً لتحقق التسلسل فشيء آخر لا يتعلق الغرض به، ولم يتعرض له الشيخ.

والمعجب أن الإمام بعد ما صرّح في شرحه بأن المطلوب إبطال التسلسل، قرّر الاستدلال على وجه جعل النتيجة وجود الأمر الخارج، لا إبطال التسلسل، وهذا منه عجباً، والشارح المحقّق لم يؤاخذ عليه بهذا، وصاحب المحاكمات لم يتفطن به أيضاً، فهذا عجب في عجب في عجب!! وعلى هذا كان طريق السؤال أن يقال: إذا تعاقبت الأمور المتسلسلة لم تتحقّق جملة موجودة حتى تحتاج إلى علة خارجة، فتأمل!

١٨. /DA5/ تقدّم العلة بالزمان على المعلول بأن يكون التأثير والإيجاد حين وجودها

يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن لا ينعدم العلة بعد الإيجاد، بل يبقى معه في جميع مراتب المعلولات و كذا كل معلول بالنسبة إلى معلوله. ولا يخفى أنه حينئذ ينتهض الدليل، إذ تتحقّق سلسلة

موجودةً معاً.

و ثانيهما: أن ينعدم العلة بعد الإيجاد، وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علته، والدليل إنما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفي ما يجامعه ويقارنه وهو التقدّم الزماني، إذ التقدّم الزماني يتحقق في الصورة الأولى مع صحة إقامة الدليل، فعُلم أن تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدّم الزماني، بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة. وبناء كلام الشارح - رحمه الله - على أن الدليل إنما يتوقف على أمرين:

أحدهما: أن المعدوم لا يؤثر في الوجود

و ثانيهما: أنه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته، إذ لو ثبتنا لحصل جملةً موجودةً معاً وتمّ الدليل. ولما كان ظاهر كلام الإمام لم يلائم الحمل على الثاني، حمّله على الأول. ثم: لما كان أحد أنواع التقدّم الزماني يتحقق في صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة و كان مقارناً له ملازماً معه، فلا يبعد كلّ البعد أن يحمل التقدّم الزماني على ما يقارنه و يلازمه، أشار إلى أن مراد الإمام هو هذا، و يؤيده أن ما ذكر في أول النمط الخامس هو إثبات أن بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل، لا أن تقدّم العلة على معلوله بالزمان غير جائز، فتأمل!

١٩. فإن قلت: هذا الدليل منقوضٌ بالصور النوعية المتعاقبة و بالحوادث اليومية المتعاقبة المتسلسلة، لجريانه فيهما؛

قلت: لما كانت الجملة في هذه الصورة ليست موجودةً بل الموجود دائماً واحداً منها، فلا يمكن طلب علة الجملة، بل إنما يطلب في كلّ وقتٍ ما هو علة واحد منها موجوداً في ذلك الوقت.

و الكلام بعدُ محل نظر، لأنّ تلك الجملة وإن لم تكن موجودةً في آنٍ واحدٍ، لكنّها موجودةً في مجموع ذلك الزمان الغير المتناهي، و كما أن الموجود المجتمع الأجزاء يحتاج إلى علة لكونه ممكناً أو ممكنات كذلك المجموع المتعاقب الأجزاء يحتاج إليها لذلك؛ فتأمل!

ثم أقول: حاصل دليل الشيخ يرجع إلى أنه لما كان كلّ واحدٍ واحداً وسطاً بين علتين

خارجتين فالمجموع كذلك، وادعى أن حكم المجموع هيهنا لم يخالف حكم الآحاد وإن كان قد يخالفه، فحينئذ لا بد أن يكون المجموع وسطاً بين طرفين خارجين عنه ولما فرض عدم التناهي لم يتحقق طرف خارج عنها فلا يرد أن المجموع وسط بين طرفين هما جزء السلسلة وذلك المعلول المحض المفروض أولاً.

ثم لا يخفى أن هذا الدليل من الشيخ دليل إبطال التسلسل على ما لا يخفى والمذكور هيهنا على ما عرفت هو دليل إثبات الواجب على تقدير تسليم تحقق التسلسل، فالبرهانان لا يشتركان في الدعوى، فنقله هيهنا لا يخلو عن ركاكة!

٢٠/DB5/ يمكن أن يقال: لعل هذا اصطلاح منهم، والفرق إنما هو في الاصطلاح لا في

اللغة.

[١٩٧/١-٢٥/٣] قال الشارح: فالبعض الذي هو علة ذلك البعض أولى منه بالعلية.

أورد عليه أن دعوى الأولوية ممنوعة؛ بل نقول: ذلك البعض أولى بالعلية بالقياس إلى الجملة، وعلته علة جزئه الذي هو ذلك البعض، وبالنسبة إلى الجملة علة بعيدة، كيف ولو صح أن علة العلة أولى بالعلية فيلزم أن تكون العلة البعيدة أولى بالعلية بالنسبة إلى معلول معلوله؛ هذا خلف!

على أنا نقول: لما ثبت أن العلة المستقلة للجملة لا بد أن تكون علة مستقلة لكل واحد أو مشتملة على علة كل واحد فما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية كان أولى بالعلية للجملة.

٢١. أراد - رحمه الله - بالعلة المطلقة على ما هو الظاهر العلة المستقلة، فلا غبار؛ لأن العلة المستقلة للجملة لا بد أن تكون علة مستقلة لكل واحد من آحاده، إذ لو استند شيء من آحاده إلى غيره لاحتاج الجملة إليه بالضرورة، فلم يكن ما فرضناه مستقلاً مستقلاً بإيجاد الجملة؛ هذا خلف؛ وأما العلة «بالحقيقة» في قوله: «لم تكن علة للجملة بالحقيقة» لو لم يكن المراد منها المستقلة كان هذا الكلام في محل المنع. إذ علة الجزء مطلقاً علة للجملة لا محالة في الجملة حقيقة لا مجازاً، ولو كان المراد منها العلة المستقلة

يرجع إلى ما ذكره الشارح؛ فتأمل!

[١٩٧-٢/٢٦] قال الشارح: لما ثبت أن كل جملة...

فيه بحث، لأنه تبين فيما سبق بقول الشيخ: «وإما أن يقتضي علة هي بعض الآحاد و ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض الآخر».

٢٢. الشارح - رحمه الله - لم يجعل المطلوب في هذا المقام مجرد وجود الواجب على ما فسره به، بل كونه - تعالى - منتهى كل سلسلة على ما صرح به آخرًا موافقًا لما ذكره الشيخ حيث قال: «فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته و هو المطلوب»، و حينئذ لا شك في مدخلية الفصلين في إثبات المطلوب.

و أما الفصل السابق عليهما و هو قوله: «كل علة جملة هي غير شيء من آحادها»... إلى آخره، فيحتاج إليه بيان أن كل سلسلة مترتبة من علل و معلولات لم تكن فيها علة غير معلولة يكون الواجب طرفاً لها، لأنه إذا ثبت احتياجها إلى علة خارجية و ثبت في ذلك الفصل أن العلة الخارجية علة لكل واحد من آحاد السلسلة لزم كون تلك العلة الخارجية طرفاً لتلك السلسلة لا محالة، و حينئذ لا يلزم الفاصلة بين المطلوب و مقدّماته، و على ما حمله صاحب المحاكمات كلام الشارح حيث جعل المطلوب وجود الواجب يصير الفصلان الأخيران على توجيهه مستدركاً؛ فتأمل!

[١٩٨-٣/٢٨] قال الشارح: و القسم الأول يقتضي احتياجها إلى علة خارجية عنها هي طرفاً لها.

كون الواجب طرفاً للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة على علة محضة و إن كان منافياً لعدم تنهايتها، إلا أنه لازم على فرض تحققها، يلزم حينئذ بطلان عدم التناهي، لكن ليس بناء الدليل عليه، على ما عرفت.

٢٣. استلزام الشيء لأمر لا يقتضي أن يكون الملزوم إذا وُجد وُجد اللازم معه، كيف و التناهي من اللوازم الخارجية للجسم مع أن الجسم موجود في الخارج دونه؟! و أيضاً

لوازم المهيّة كالزوجية بالقياس إلى الأربعة اعتبارية وليست متأصلة في الوجود على ما صرحوا به، وإلا امتنع اتّصاف المهيّة بها في الذهن، إذ من الضروري أن كلّ صفة من شأنها الوجود في الخارج، امتنع اتّصاف الشيء بها إلا بوجودها فيه بحسب الخارج على ما ذكره كثير من أجلة المتأخرين، ومن المعلوم أن الاتّصاف الذهني ليس بحسب الوجود الخارجي للصفة.

ولو قيل: تلك الأشياء مستلزمة لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشيء، فما به الاختلاف مستلزم لما به الاتفاق لكان أخصر وأوضح في السؤال.

والحق في الجواب أن يقال: كلامه - رحمه الله - مبني على أن الوجود ليس بلازم للشيء، لأنهم فسروا اللازم الخارجي بما يكون عروضه مستنداً إلى خصوص الوجود الخارجي، واللازم الذهني ما يستند عروضه إلى خصوص الوجود الذهني ويسمى معقولات ثانية، ولازم المهيّة من حيث هي بما لم يكن لخصوص أحد الوجودين فيه مدخل، ويفهم منه أنه لا بدّ من مدخلية الوجود المطلق - على ما صرح به بعض المحقّقين -، فيخرج الوجود عن أن يكون لازماً.

وأما تعريف اللازم بما يمتنع انفكاكه عن المهيّة، فالمراد منه ما يمتنع انفكاكه عن المهيّة الموجودة على ما صرح به المحقّق الشريف ليستناول لازم الوجود والمهيّة و لم يختصّ بالآخر. /DA6/ ولا يخفى أن المتبادر من هذه العبارة ما عدا الوجود، نظير ذلك إنهم عرّفوا العلة بما يحتاج إليه الشيء ويدخل فيه الإمكان نظراً إلى الظاهر، فحينئذ لم تتحقّق علة تامّة بسيطة، وهو خلاف ما صرحوا به، فقال بعض المحقّقين: المراد من الشيء الممكن، والمتبادر منه حينئذ ما عدا الإمكان. قال الشيخ في المقالة الأولى من منطق الشفاء: «إنّ كلّ واحدٍ من الوجودين يلحق بالمهيّة خواصّاً وأعراضاً تكون للمهيّة عند ذلك الوجود ويجوز أن لا تكون له في الوجود الآخر، وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث المهيّة لكن المهيّة تكون متقرّرة أولاً ثم يلزمها شيء، انتهى». وظاهر أن التقرّر هو الوجود، فهذا الكلام صريح في مدخلية الوجود في اللازم، فيخرج عنه نفس الوجود.

٢٤. استفاد من قول الشيخ: «ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

إنما هي بسبب مهيتها التي ليست هي الوجود» أن الصفة التي هي الوجود يجوز أن تكون بسبب المهية التي هي الوجود على طريق المفهوم، فيكون وجود الواجب معلولاً لذاته، فأشكل عليه الأمر في أنه يلزم حينئذ أن يكون الشيء متقدماً على نفسه، فأجاب بما فصله. و ملخصه أن اللازم ههنا تقدم الوجود على كونه موجوداً. وهو المراد بقوله: «وجوده»، فلا يلزم تقدم الوجود على الوجود ولا تقدم كونه موجوداً على كونه موجوداً، يدل على ما ذكرنا قوله فيما بعد، بل اللازم أن الوجود متقدم على كونه موجوداً ولا محذور فيه، وبناءه على تخيل أن العلة إن كانت غير الوجود كانت متقدمة بالوجود على معلوله أي: كانت موجودة أولاً فصار المعلول موجوداً. وأما إذا كانت العلة تنفس الوجود فيكفي في العلوية تقدمه بنفسه لا بوجوده، حتى يلزم تقدم كونه موجوداً على كونه موجوداً.

و جميع ذلك تعسف! فإن قول الشيخ حيث قيد المهية بكونها غير الوجود ليس من جهة أن حكم ما هو عين الوجود بخلاف ذلك، بل من جهة أن الحال فيه أظهر من أن يخفى، ضرورة أن الشيء لا يكون سبباً لنفسه، بل المهم له نفي ما ذهب إليه جمهور المتكلمين: إن ذات الواجب - تعالى - غير الوجود وكانت سبباً لوجوده، فلذا قيد المهية؛ أو من جهة التنبيه على أن المراد بالمهية غير الوجود على ما ذكره صاحب المحاكمات. وأما الفرق بين الوجود وغيره فتحكم، لأن العقل يحكم بأن العلة ما لم تكن موجودة أولاً لم يوجد المعلول سواء كان عين مفهوم الوجود أو غيره. وأيضاً كون الواجب عين الوجود ومع هذا كان وجوده معلولاً لذاته مما لم يذهب إليه الشيخ ولا غيره، فكيف يمكن حمل كلام الشيخ عليه؟ فتأمل ولا تتخبط!

٢٥. أقول: هذه المناقشة مبنية على اعتبار مفهوم الشرط، وأنه على تقدير انتفاء الشرط ينتفي الحكم الذي هو لزوم أحد الأمرين. وأنت تعلم أن القول بالمفهوم مما نقاه بعض الأصوليين، ومن قال به فإنما اعتبره فيما إذا لم يوجد للتقييد فائدة أخرى، غير أن نقيض الحكم ثابت لما لم يتحقق القيد، وههنا يحتمل أن يكون تخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة بناءً على أن عدم المقارنة هو الحق عند الشيخ، وإليه ذهب الشارح،

والمقصود نقل اعتراضه على المذهب الحق والإشارة إلى دفعه.
 وأما أن هذا الاعتراض عام الورود وكان قائماً على ما اختاره الإمام أيضاً فلا يتعلق
 به غرض الشارح - رحمه الله -، فهذا وجه التخصيص في النقل.
 وأما ما ذكره من الترجيه بقوله: «لا يقال»، فغير نافع في تصحيح النقل وإن كان نافعاً
 في صحة التخصيص المذكور، فالمقصود منه دفع ما أورده من النظر /DB6/ الذي حاصله
 أن لا وجه لتخصيص لزوم أحد الأمرين بتقدير عدم المقارنة، لا دفع ما ذكره من عدم
 صحة نقل التخصيص.

٢٦. فيه بحثٌ أما أولاً فلأن هذا الكلام مشترك الورود بين ما ذكره الإمام وبين ما ذكره
 الشارح نقلاً عنه كما يظهر بأدنى تأملٍ أو ليس له اختصاصٌ بما نقله. فهذا الإيراد لو ورد
 لكان وارداً على الإمام لا على الشارح؛ وأما ثانياً فلأن حقيقة الواجب لو كان هو الوجود
 بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب - تعالى
 شأنه - ولا أن يكون التقييد به داخلاً فيها أيضاً، فيبقى مجرد الوجود، فيلزم التساوي بين
 وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة؛ وإن التزم التساوي في الحقيقة النوعية و
 إن الفرق بينه وبينها بالأمور الخارجية فكان مكابرةً فاحشةً، وكيف يمكن القول بأن
 وجود الواجب الذي اتصف بالوجوب عين حقيقة وجود الممكن الذي اتصف بالإمكان
 مع أن الوجوب والإمكان من لوازم المهيّة، وباختلافهما يختلف الذات والمهيّة؟
 وأما إن الإمام اعترف بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما مطلقاً، فجوابه
 إن الإمام جعل تساويهما محذوراً وأورد ذلك إيراداً على الشيخ، فلو أراد بتساويهما
 مجرد الاشتراك في كونها وجوداً فذلك يرجع إلى أنها مشتركة في مفهوم الوجود، وإن
 الوجود مشترك معنوي بينهما، وذلك مما لم ينكره الشيخ، بل اثبتته؛ فعلم أن المراد منه
 الاشتراك في الحقيقة النوعية؛ وقد عرفت فسادَه.

٢٧. هذا ما ذهب إليه أهل التحقيق، وهو أن الوجود شخصٌ واحدٌ قائمٌ بذاته و
 موجوديته بنفسه وهو عين ذاته - تعالى -، ووجودية ما عداه من الممكنات بسبب
 علاقةٍ بينها وبينه، إلا أن حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا، فالموجود متعددٌ والوجود

واحد، كما أن الشمس واحدٌ والشمس متعدّد.

وقد نُقِلَ عن المحقّق الشريف هيهنا حاشية هذه: «أمّا إنَّ الوجود ليس بكلّي فلاّنه لو كان كلياً وهو عين الواجب لكانت للواجب مهية كليّة، وإنّه محال؛ وأمّا أنّه لا يتعدّد فلاّنه كلّاً من فرديه لو كان مجرّد الوجود لزم أن يكون الوجود مع وحدته متعدّداً، وإنّه محال، ولو كان الفرد هو الوجود مع شيءٍ لزم تركّب الواجب وإنّه أيضاً محال.

أقول: فيه بحث، أمّا في المقام الأوّل فلاّنه الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود الشخصي البسيط، و قول الوجود المطلق قول العرض العامّ، فلا يلزم أن تكون للواجب مهية كليّة، وأمّا في المقام الثاني فلاّنه تعدّده بتعدّد أفراده التي يكون المطلق عرضياً بالنسبة إليها، وكلّ واحدٍ منها بسيطٌ داخلٌ تحت مفهومٍ عرضي، فلا يلزم التركيب أصلاً، ولو سلّم ففي الممكنات دون الواجب.

٢٨. فيه نظرٌ ظاهرٌ، إذ المبيّن إنَّ البياض ليس ذاتياً لهما، وأمّا أنّهما لا يشتركان في ذاتي أصلاً فغير لازم ممّا ذكر؛ بل لا يصحّ في نفسه، لأنّ دخولهما تحت مقولة الكيف الذي هو الجنس العالي ضروري، ولا يذهب عليك أنّ توجيه السؤال لا يتوقّف على ادّعاء كونهما نوعين منفردين لا يدخلان تحت جنسٍ أصلاً، فإنّ الأنواع المندرجة تحت جنسٍ وهي أكثر الأنواع، بل جميعها على رأي الشيخ، حيث ذهب إلى أنّ النوع الإضافي أعمُّ مطلقاً من الحقيقي، لها أسماءٌ، فيتوجّه السؤال المذكور.

[١/٢٠١-٣/٣٤٤] قال الشارح: كالبياض المقول على بياض الثلج و بياض العاج، لا على السواء. المشهور أنّ البياض جنسٌ لما تحته من المراتب المختلفة شدّةً وضعفاً، والحقّ أنّ المقول بالتشكيك هو الأبيض بالقياس إلى الجسمين كما صرح به أولاً، وكذا ليس صدق الوجود على وجود العلة أقدم من صدقه على وجود المعلول بأن يُقال: صار وجود العلة وجوداً فصار وجود المعلول وجوداً، بل يقال: وجدت العلة فوجد DA7/المعلول، أي: صار العلة موجودةً فصار المعلول موجوداً، فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس إلى العلة و المعلول، لا الوجود بالقياس إلى وجوديهما. وقس عليه سائر أنواع التشكيك؛

فتأمل!

٢٩. فيه إن تجرد وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكيم، فكيف يمكن احتياج الواجب فيه إلى شيء؟
على أن لنا أن نرجع هذا إلى أمر وجودي وهو كون الواجب موجوداً بذاته، فتأمل!

[١/٢٠٢ - ٣/٣٥] قال الشارح: لفا ثبت أن الوجود مشترك فهو ...

يمكن الجواب بأن الوجود المطلق يقتضي عروض نفسه للواجب أيضاً، وإن الوجود المطلق لا يقتضي شيئاً، بل المهيئات تقتضي العروض.
والحق أن يفصل و يقال: إن أراد أن المطلق يقتضي عروض أفراد المهيئات أو لعروضها فالجواب ما ذكره الشارح، وإن أراد أن المطلق يقتضي عروض نفسه أو لعروضها، فالجواب ما ذكرنا على الوجهين؛ فتأمل!

[١/٢٠٢ - ٣/٣٦] قال الشارح: لأن دليلهم الذي عليه يعولون و به يصلون قولهم:

لا يخفى أن الشك إنما ينافي التصديق بثبوت الوجود لمهية المثلث، ولا ينافي تعقل مهية الوجود، بل يستلزمه. فحيما نقله الإمام ليس استدلالاً على المغايرة بين الأمرين بأن أحدهما معلوم و الآخر غير معلوم، لأن المهية في صورة الشك كما علم علماً تصورياً فكذا الوجود، وكما أن الوجود ليس معلوماً علماً تصديقياً، بل ثبوت الوجود للمهية فكذا المهية، فلا فرق.

والحق إن الاستدلال على مغايرة الوجود للمهية، فإننا نعقل المهية و نفعل عن وجودها مثل ما ذكره الإمام لدليل الشك، فتأمل!

٣٠. أقول: ما نقله الشارح - رحمه الله - عن الإمام ذكره الإمام قبل هذا البحث في دليل بطلان الدور على ما نقله، حيث قال: «المعتمد في إبطال الدور أن يقال: العلة متقدمة على المعلول، فلو كان كل واحدٍ منهما علةً للآخر لكان كل واحدٍ منهما متقدماً على الآخر، و إذا كان كذلك كان كل واحدٍ منهما متقدماً على المتقدم على نفسه، والمتقدم على المتقدم

على الشيء، متقدّم على ذلك الشيء، فيلزم تقدّم كلٍّ منهما على نفسه، وذلك محال، بأنّ المراد بالتقدّم ههنا هو الذاتيّ و سببيّ بعد ذلك أنّا لا نعقل من تقدّم العلة بالذات على المعلول إلاّ كون العلة مؤثّرة في المعلول. فقول القائل: لو كان شيئان كلّ واحدٍ منهما علّة للآخر لكان كلّ واحدٍ منهما متقدّماً على الآخر يرجع معناه إلى أنّه لو كان شيئان كلّ واحدٍ منهما علّة للآخر لكان كلّ واحدٍ منهما علّة للآخر، و لا يبقى حينئذٍ بين التالي و المقدّم فرقٌ».

هذا كلامه في ذلك البحث، و لمّا لم يكن من دليل بطلان الدور أثرٌ في متن الكتاب لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على ما اعترضه من دليل بطلان الدور، بل إنّما نقل هذا على كلام الشيخ في هذا البحث، لأنّه مثل ما ذكره في دليل بطلان الدور، و الاعتراض جارٍ فيه. فنقل الاعتراض على هذا الكلام و أجاب عنه ليسلم كلام الشيخ عن الردّ و الإسراد و لا يبقى له مجال اعتراض، و ينحلّ به ما اعترض على ذلك البحث أيضاً من غير خروجه عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا الشرح.

و حينئذٍ يندفع جميع ما ذكره صاحب المحاكمات إلّا ما أورده بقوله: «ثمّ الإمام لم يقل إنّ معنى تقدّم العلة بالوجود هو التأثير»... إلى آخره، إذ يتحقّق الفرق بين الكلامين، فإنّ ما ذكر في بطلان الدور هو تقدّم العلة مطلقاً، و ما ذكره الشيخ ههنا هو تقدّم العلة بالوجود، ففي الأوّل لم يبق الفرق بين المقدّم و التالي بخلاف الثاني.

و الجواب أنّه لو قال الإمام ذلك في هذا الموضع، فللشارح أن يقول مثل هذا في دليل بطلان الدور، إذ معلوم أنّ المراد من تقدّم العلة هنالك تقدّمها بالوجود أو بالعدم، فيظهر الفرق بين المقدّم و التالي. و كون هذا القيد مذكوراً في هذا البحث و لم يكن مذكوراً صريحاً في دليل بطلان الدور ممّا لا يسمّن و لا يغني من جوع! هذا.

ثمّ إنّ الشارح لم يتوجّه لاعتراضه المذكور على هذا البحث، لأنّ الإمام أحال بيان أنّ معنى التقدّم بالذات هو التأثير إلى النمط الخامس، حيث بحث فيها عن معاني التقدّم و التأخّر و DB7/ بين الامتياز بين المعاني، و هو الموضع اللاّحق بهذا البحث. و قد ذكر الاعتراض في هذا النمط و نقله الشارح هناك و اجاب عنه، و قال في الجواب: تقدّم

الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلومٌ بيديته العقل، و ليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ولا بيانته؛ هذا.

وأما ما نقله صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الإمام فغير مطابق، لأن الإمام في هذا البحث قال هكذا: «سنبين في النمط الخامس من هذا الكتاب أن تقدم العلة على المعلول بالذات إن أريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلومٌ مسلمٌ، ولكن قول القائل: العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله إلى أن العلة لا تؤثر في المعلول إلا بعد وجودها. هذا هو المصادرة على المطلوب الأول، فإننا ندعي أن المؤثر في وجود الله - تعالى - هو نفس مهيته فقط، لا باعتبار وجود آخر سابق، فيكون كلامهم إعادة لمحل النزاع بعبارة أخرى». ولا يخفى عليك أن ما ذكره الإمام يرجع إلى أن قوله: «العلة متقدمة على المعلول بالوجود» إعادة للشرطية المذكورة، وهي إنه لو كانت علة كانت متقدمة بالوجود، لا إنه كان عين التالي، لأنه مضمون هذا القول هو مضمون الشرطية على تقدير أن يكون التأثير هو معنى التقدم، فمانقل من أنه إعادة التالي بعينه ليس على ما ينبغي.

٣١. ظاهر كلام الإمام في شرحه مشعرٌ بأن الوجه الأول من هذين الوجهين نقضٌ تفصيلي حيث قال: «وإن تنزلنا عن هذا المقام لكنا نقول: لم قلت: إن كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول، ألا ترى أن مهيئات الممكنات قابلة لوجوداتها، فمهيئاتها علل قابلة لوجوداتها، ففي هذا الموضع العلة القابلة لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية؟» ولا يخفى توجيهه.

ثم ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من التردد غير ملائم للفظ الشارح، بل الحق أن يوجه بأن النقض إنما يتوجه إذا كان قبول المهيئة للوجود بحسب الخارج، إذ في صورة كون القبول في الذهن لا يتخلف الحكم وهو التقدم بحسب الوجود، لأن القبول في الذهن إنما يقتضي تقدم القابل في الوجود بحسب العقل، والأمر كذلك، لأن المهيئة متحققة في العقل أولاً ثم عرض له الوجود الخارجي على ما هو شأن المعقولات الثانية. فالناقض إذا زعم أن المهيئة قابلة للوجود في الخارج لابد أن يزعم أن المهيئة ثابتة في الخارج أولاً ثم عرض له الوجود، إذ من الضروري أن ثبوت الشيء للشيء في ظرف

يقتضي تقدّم ثبوت المثبت له في ذلك الطرف، فلا بدّ أن يكون ممّن يزعم أنّ الثبوت أعمّ من الوجود و المهيّة، ثابتةً أولاً، ثمّ يحلّ الوجود فيها.

و أراد «بكون الاتّصاف عقلياً» أنّ ظرفه هو العقل، و «بالصفة الخارجية» ما يتناول الوجود الخارجي. و حاصل كلامه: أنّ فاعل الوجود الخارجي لا بدّ أن يكون موجوداً خارجياً بالضرورة، فلو كانت المهيّة فاعلةً لوجودها كانت متقدّمةً بالوجود على الوجود. و أمّا القابلية فإنّما يقتضي أن يكون القابل متقدّماً بالوجود على المقبول في ظرف القابلية، و القابلية إنّما هي في الذهن، فاللازم تقدّمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني، فلا محذور!

٣٢. نشرح كلام الشارح ليظهر اندفاع ما أورده من الأنظار؛ فنقول: معنى كلامه - رحمه الله - أنّ في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره في الجملة، و كونه معلولاً لغيره في الجملة على هذا التقدير و إنّ كان ظاهراً من جهة التعيّن لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر، بل أراد تفصيل تلك المعلولية: إنّها إمّا من جهة وجوب الوجود أيضاً، أو من جهة التعيّن فقط، و ما كان من جهة التعيّن فإنّما أن يتضاعف الاحتياج و المعلولية فيه أو يتحقّق أصل الاحتياج من دون التضاعف، و على هذا التقدير إمّا يلزم المطلوب أيضاً مع الاحتياج أو يلزم الاحتياج فقط، فتقسّم واجب الوجود إلى الأقسام الأربعة و ألزم في القسم الأوّل مع المعلولية من جهة التعيّن المعلولية من جهة كونه واجب الوجود، حيث قال: «و هو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه المعلول لغيره محالاً». و في الثاني تضاعف الاحتياج و المعلولية بالقياس إلى الغير، و في الثالث مجرد المعلولية، و في الرابع المعلولية مع كونه مستلزماً للمطلوب، و لهذا السبب أبطل القسم الرابع و قال في التقدير الأوّل: إنّّه يلزم المطلوب إذ ليس فيه إلّا ثبوت التوحيد، و أشار إلى ما ذكرنا حيث قال: «ثمّ شرع في تفصيل الأقسام، فبيّن أنّ القسم الأوّل... إلى آخره، DA8/ فتلك المقدّمة و إنّ كانت ظاهرة لا تحتاج إلى الاستدلال إنّ أخذت مجملّة لكن تفصيلها ممّا يحتاج إلى البيان الذي ذكره الشيخ، و قد عرفت أنّ الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال، بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في أكثر الأقسام مع المعلولية من جهة التعيّن محذور آخر ترويحاً للدليل

بالإزام كثرة المحذور، فظهر اندفاع ما ذكره بقوله: «و هذا لا حاجة له إلى دليل». ثم لما جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج إلى وضعها وإجراء الدليل عليها، وما ذكره من أنه يكفي أن يقال: لو لم يكن تعيينه لكونه واجب الوجود... إلى آخره وإن كان صحيحاً إذ لا شك أن هذا التقدير أخصر، لكن لا يلزم استدراك المقدمة في البيان لمن جعل الفساد المعلولية، وذلك ظاهر. ولعله إنما اختار هذا التطويل حيث جعل المحذور المعلولية، ثم فصلها لضم النشر فاندفع الثاني أيضاً.

وأما حديث التقريب فالأمر فيه هيئ، إذ المراد أن الكل مستلزم للمعلولية، وهي محال، وكذا في كلام الشيخ، ولعله إنما عدل عن الظاهر إيماءً إلى أن اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعيين على ما وضعه أولاً، بل مع أمور أخرى مذكورة مفصلة.

وأما إن تلك المقدمة مذكورة أولاً وثانياً في القسم الثالث وثالثاً في القسم الرابع، بل في القسم الثاني أيضاً حيث ذكر أنه يتضاعف الاحتياج إلى الغير، فجوابه إنه قد مر أن تلك المقدمة ظاهرة من حيث الإجمال ومن حيث خصوصية الاحتياج من جهة التعيين، وبهذا الاعتبار مأخوذة معتبرة في تلك المواضع وفي الموضع الأول معتبرة تنصيلاً، وذلك محتاج إلى البيان المذكور.

٣٣. ما ذكر أولاً هو لبيان الملازمة حيث قال: «لأن التعيين إما أن يكون هو المهيبة»... إلى آخره، و ههنا يريد إثبات افتقار وجود الواجب إلى غيره بوجه آخر من عند نفسه، وليس بصدد توجيه كلام الشيخ، لأنه وجهه أولاً.

٣٤. الصواب ترك معلوليتهما لثالث لأن المعلولية لثالث مذكورة في الدليل، فلو صح قوله: «فإنه لو لم يكن أحدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولي علة، لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود إلى الآخر، وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر»، كان متناولاً لصورة كونهما معلولي ثالث، ولم يدل على انحصار حال اللازم والملزوم في علة أحدهما للآخر.

نعم يرد على الدليل أن التالي وهو عدم احتياج شيء منهما إلى الآخر مترتب على عدم كونهما علة للآخر، ولا مدخل فيه لعدم كونهما معلولي علة ثالثة أصلاً، ولعله هو

مراده، ولو أريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة في مرتبة الدعوى و في قوتها فتأمل!

ثم إنَّ الشارح - رحمه الله - زاد ههنا احتمال كون جزء الملزوم علّة، إذ يكفي لكون الشيء ملزوماً لأمر كون جزئه علّةً مستقلةً له، لأنَّ الجزء حينئذٍ ملزوم اللازم، والكل ملزوم للجزء فيلزم ملزومية الكل له، وقيّد المعلول «بالمساواة» لأنَّ المعلول لما جاز أن يكون له عللٌ متعددة، فلم يكن ملزوماً لشيء معين منها إلا بشرط المساواة. وقوله: «أولجزء منه» معناه أنَّ الملزوم معلول لجزء اللازم، وصار المعنى أنَّ الملزوم معلول لللازم أو لجزء اللازم بشرط أن يكون مساوياً لللازم، فالمساواة بالنسبة إلى اللازم فقط، و المعلولية تنقسم إلى ما هو بالقياس إلى اللازم وما هو بالقياس إلى جزئه، إذ المساواة لجزء اللازم لا تدخل له في اللزوم، إذ كون الشيء مساوياً لجزء اللازم و ملزوماً له لا يستلزم كونه ملزوماً لللازم، إذ لعلَّ ذلك الجزء ليس مساوياً لكُلّه بل اعمّ منه، وما ذكره ههنا كالتفصيل لما ذكره من قبل في بحث تلازم الهيولى والصورة وبيان له، ولهذا قال: «واعلم! أنا بينّا»، فلا منافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد، فتأمل!

٣٥. DB8/ أراد «بالدليل» الدليل الذي أقام في مطلق اللزوم. ولا يخفى عليك أنّه لو خصّ بكون الملزوم علّةً لللازم أو بالعكس، فالملازمة التي ذكرها بقوله: «لو لم يكن أحدهما من الملزوم و اللازم علّةً للآخر و لم يكونا معلولي علّة ... إلى قوله: و كان كلُّ منهما بحيث يصحّ انفراده عن الآخر» كانت ممنوعة، إذ يجوز أن يكون امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر بأن يكون جزء الملزوم علّةً مثلاً كما ذكرنا آنفاً. والجواب عن قوله: «فلا يعود القسم الأوّل»، أن ما ذكره الشارح من العود إنّما هو على تقدير كفاية وجود الواجب في التعيّن، و على تقدير عدم الكفاية يتحقّق لزوم احتياج التعيّن إلى غير وجود الواجب، و هو ظاهر الفساد و الجواب عن قوله: «لا كون الوجود معلولاً له حتّى يكون معلولاً لمهيئته أو صفته»، فالجواب الحقّ عنه: إنّ المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب، والدليل عليه أنَّ الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب الوجود في مواضع.

وأما ما ذكره من الجواب فمردود، لأنّه إذا كان بناء الكلام على أن الوجود عين

الواجب أي: عين مهيته تعالى وقد فسر المهيته عند قول الشارح: «الوجود بسبب المهيته» بمهيته الواجب، فعلى تقدير كون التعيين هو المهيته وكون الوجود عين المهيته لا يتصور التلازم والعلية بين التعيين والوجود حتى يلزم كون الوجود بسبب المهيته، بل بناء الكلام ههنا على الإغماض عن عينية الوجود له - تعالى - وقطع النظر عنها؛ هذا.

لكن إذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرناه في الجواب الحق وكان بناءه على قطع النظر عن العينية، فلا يلزم ما سيذكره الشارح من أن التلازم الذي كان الكلام فيه إنما هو بين واجب الوجود والتعيين وواجب الوجود موجود وإن كان وجوب الوجود اعتبارياً، فتأمل!

ثم ما ذكره من السؤال: إن هذه الأقسام الأربعة يفرض على التقدير الأول أعني: ما إذا كان تعينه لذاته، فيلزم أن لا يوجد الواجب - تعالى شأنه - فمردود بأنه على تقدير كون التعيين لازماً لواجب الوجود ومعلولاً له لم يلزم إلا وحدة الواجب، وهذا ليس محذوراً، بل عين المطلوب.

والحاصل أن اختيار هذا القسم في التقدير الأول ليس فيه محذور، بل يثبت للمطلوب بخلاف التقدير الثاني، إذا الأقسام الأربعة فيه باطل بالتفصيل المذكور. ولو سلم فلا يلزم عدم الواجب - تعالى شأنه - إذ ههنا احتمال آخر، وهو أن يكون التعيين عين ذاته، وحينئذ لا يتصور التلازم والعلية.

وأما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد، إذ التقدير الأول على ما صرح به الشارح أن يكون التعيين معلولاً لوجوب الوجود مغائراً له. لا أنه عينه، والعجب منه أنه نسي ما ذكره آنفاً حيث قال: «وإن ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضي إلا علية في الجملة»، لكن القسم الأول ما يكون الواجب الوجود علّة مستقلة للتعيين.

٣٦. كون الوجود لا يختلف إلا باختلاف المهيئات المضاف إليها غير ظاهر، إذ لا ينقبض العقل عن تجويز موجودين كل واحد منهما ممتاز عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي أصلاً، وكما أن للوجود فرداً واحداً يتحصّل بنفسه من دون الإضافة إلى مهيته مغائرة له، فلم لا يجوز أن يكون له أفراد

كلُّ منها يتحصّل بذاته من غير أن تكون هناك مهية مضافة إليها. ثمّ على تقدير التسليم، كان هذا دليلاً آخر مستقلاً وليس فيه دفع الإيراد عن الدليل المذكور. نعم لو ثبت أن لا تعدّد في فرد مفهوم الوجود، بل المتعدّد إنّما هو الوجود على ما مرّ إليه الإشارة في المحاكمات ثبت التوحيد، إذ لا يتصوّر كون الوجود له معانٍ متعدّدة، لما تقرّر أن الوجود ليس مشتركاً لفظياً، فتأمل!

٣٧. يمكن حمل «الفاء» على فاء التفصيل، وحينئذٍ لا مناقشة

٣٨. فيه بحثٌ إذ يجوز أن يكون المقتضي هو المهية و تلك الأمور المضافة أموراً اعتبارية لها مدخلٌ في العلية، أو يكون المقتضي هو تلك الأمور /DA9/ بناءً على أن التكثر والتميز أمرٌ اعتباري، والاعتباري يصلح أن يقتضي اعتبارياً.

وأقول في توجيه كلام الشارح: لا شك أن الانسان مثلاً نفس تصوّره أي: نفس مفهومه من حيث إنّه متصوّر غير مانع عن فرض الشركة و صدقه على كثيرين، و زيدٌ نفس مفهومه مانع عنها؛ فبالضرورة مفهوم زيدٌ مشتملٌ على أمر زائد على الطبيعة الإنسانية منضافة إليها حتّى يكون بسببه مانعاً عن قبول الشركة و هو: التعيّن. و لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج، لأنّه جزء زيد الوجود في الخارج؛ وكيف يكون هذا الشخص موجوداً في الخارج و هو في حدّ ذاته عبارة عن الإنسانية و هذا الأمر المسمّى بالتعيّن و لم يكن هذا الأمر موجوداً فيه، و لا يذهب عليك أن عند هذا التوجيه يندفع الإيراد.

٣٩. إذا كان الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج كما هو مذهب الشيخ و تبعه الشارح لم يجز ذلك، و هو ظاهر. نعم على تقدير كون الكلّي الطبيعي غير موجود في الخارج وإنّ الجنس و الفصل غير داخل في ذات الأشخاص الموجودة في الخارج حقيقةً، و تسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح باعتبار أنّهما مأخوذان من الذات بنفسها، لا أن الشخص الموجود في الخارج في حدّ ذاته هذه المفهومات على ما هو مذهب من قال بنفي وجود الطبائع في الأعيان على ما قرّره بعض المحقّقين، واختاره صاحب المحاكمات، يجوز ذلك بحسب النظر الجليل.

وأما عند التدقيق فيظهر أنّه لا يجوز، لأنّ الأمر العدمي ثابتٌ للشيء بالقياس إلى غيره

لا يكون ذاتياً بالاتفاق؛ وأيضاً لم يكن حينئذ مأخوذاً من نفس الذات، إذ لا شك أن ملاحظة الملكة مدخلاً فيه بالضرورة.

والحق أن لا يحمل كلام الشارح على أن الأمر العدمي فصل للحقائق الموجودة، بل على أنه فصل للمهيات المتحققة في نفس الأمر.

٤٠. الأمور العدمية أيضاً يحتاج إلى العلة باعتبار اتصاف الحقائق بها، ومانحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواجبية، فيلزم افتقار الواجب إلى العلة، غاية الأمر إن تلك العلة أمر اعتباري. وذلك لا يضر، لأن احتياج الواجب إلى الأمر الاعتباري المعدوم في الخارج لا شك أنه أفحش من احتياجه إلى موجود خارجي.

٤١. ليس المراد أن التأثير أمر موجود في الخارج ولا بد له من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجوداً خارجياً أيضاً، لأن محل الموجود الخارجي موجود خارجي لا محالة حتى يتوجه أن التأثير أمر اعتباري ليس موجوداً في الخارج كما ذكره؛ وكذا يتوجه أن محل التأثير وما قام به التأثير هو المؤثر والفاعل، إذ لا شك أن التأثير صفة للمؤثر قائم به؛ وإن أريد بقابل التأثير ما تعلق به التأثير فمتعلق الأمر الوجودي لا يلزم أن يكون وجودياً، وأيضاً لو وجب أن يكون للتأثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم أن لا يتحقق التأثير بدون المادة، بل الظاهر أن مراده من القوة القابلة هي الاستعداد لحصول التعيين لتلك الطبيعة النوعية، وعندهم أن الاستعدادات والانتقالات من تابع المادة و لواحقها بالذات أو بالواسطة.

و تحقيق المقام على ما هو رأيهم في المشهور أن تخصص كل شخص ليس أمراً مستنداً إلى الفاعل المفارق، لما تقرّر عندهم أن نسبة المفارق إلى الكل على السواء ولا إلى المهية ولوازمها لا شراكها فرضاً، بل يكون مستنداً إلى أعراض ولا يمكن أن يستند إلى أعراض قائمة بذلك الشخص لتأخرها عن تشخص معروضها، فيكون مستنداً إلى أعراض قائمة بمادة ذلك الشخص إما بالذات أو بالواسطة. وأما الحال في الشخص فلما لم يتقدم على تشخص المحل فلم يجز أن يصير سبباً لتشخص المحل، وتلك الأعراض مقارنة للمادة في ضمن شخص آخر سابق على ذلك الشخص، وكذا الكلام في التشخص

السابق والأعراض السابقة عليه، وهذا تسلسلٌ على سبيل التعاقب؛ ومن المعلوم أنَّ مثل هذا التعاقب لا يتحقّق بدون المادة، فلا يردُّ أنَّ مثل هذا جارٍ في نفس المهيّة بدون المادة بأن يكون قبل هذا الشخص كانت المهيّة متشخصّةً بتشخصٍ آخر مكتنفةٌ بأعراض DB9/ بسببها صارت مستعدّةً لفيضان الأعراض اللاحقة والتشخص التابع لها.

أقول: على أنَّ على تقدير عدم تحقّق مادّةٍ مشتركةٍ ههنا لا يمكن استناد تشخص هذا التشخص بأعراضٍ مقارنةٍ لشخصٍ آخر كان سابقاً عليه وإن اتّحدا نوعاً، مثلاً الأعراض اللاحقة لزيد لا يصير سبباً لتشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الإنسانية ما لم تكن ههنا مادّةٌ مشتركةٌ فتأمل!

وأما النقض بأشخاص العلوم القائمة بالذوات القابلة، فيمكن أن يجاب عنه بأنّ الكلام في تكثّر النوع في الخارج و ذلك تكثّر ذهنيّ، لأنّ العلم عند القائلين بحصول الأشياء أنفسها في الذهن موجودٌ ذهنيّ - على ما صرح به «المحقّق الشريف» و وافقه بعض المحقّقين -؛ لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني في ذلك محلّ تأمل!

٤٢. لا يخفى على المتأمّل المنصف أنّ كون التعيّن عارضاً للواجب على ما هو شأن سائر المهيّات والتعيّنات أقرب إلى الطبع وأظهر عند العقل من كونه معروضاً للذات، فلهذا اقتصر الشارح عليه.

٤٣. الجواب إنّ المراد أنّ القابل للتكثّر أي: لتكثّر الصور ذات المادة، لأنّ محلّ الانفصال والتكثّر هو الهيولى، لكن اتّصافها بالتكثّر إنّما هو بالعرض، فلا يحتاج إلى محلٍّ آخر. والحاصل أنّ الحصر المستفاد من قوله: «إنّما يحتاج إلى فاعلٍ يكثره فقط»، إضافيٌّ بالنسبة إلى القابل، ولا يتنافى ذلك احتياجه إلى الصورة والأعراض التابعة لها؛ وكذا المراد بقبول التكثّر لذاته أنّه لا يقبل التكثّر لمحلّه.

والأظهر أن يقال في الجواب: المادة الفلكية يتكثّر بالنوع، وأمّا المادة العنصرية فلا يتكثّر بالذات، بل إنّما يتكثّر بتكثّر الصورة بالعرض، فلا يحتاج إلى علّة تكثّرها، وذلك لأنّ هيولى كلّ العناصر عندهم شخصٌ واحدٌ متشخصٌ بتشخصٍ واحدٍ يجمع الاتّصال و الانفصال و يقارن جميع الصور العنصرية و لم ينعدم ذلك الشخص بطريان الانفصال و

الاتصال، وله تشخص بالعرض من قبل الصورة و ذلك يتغير بتغير الصورة، فالعلة المتكررة لهيولي العنصر هي ما تكثر الصورة، وأما تكثر الصورة فإثما هو بأعراض متعاقبة متسلسلة واردة على المادة، يكون مشخص كل صورة أعراض سابقة عليه مقارنة للشخص السابق على ما عرفت آنفاً، وقد عرفت أنه لا يمكن توارد تلك الأعراض على النوع بدون مدخلية المادة، للوجهين المذكورين.

ثم اعلم أن السر في كون المادة غير متكررة بالذات مع أن مادة زيد في حيز زيد و كانت ذات وضع بوضع زيد، و مادة عمرو في حيز عمرو و كانت ذات وضع بوضع عمرو أنها غير متحيزة بالذات و لا ذات وضع بالذات، بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة باتصاف جسم متصل واحد؛ وهذا بخلاف الصورة، فلا يجوز فيها ذلك، فتأمل فإنه من غوامض الفن؛ وقد مر تفصيل ذلك فليرجع إليه.

٤٤. أقول في دفعه: لو كان الواجب مركباً من مهية و تعيين فلا يخلو إما أن تكون تلك المهية كلية يمكن فرض صدقه على كثيرين؛ أو جزئية. و على الأول كانت تلك المهية من حيث أنها متحصلة مفتقرة إلى ذلك التعيين الذي هو غيره، فكانت مهية ممكنة، و على الثاني كانت تلك المهية في نفسها متحصلة مستغنية عن الشيء الذي فرض أنه تعيين له، و كان غير مفتقر إلى غيره في الوجود أيضاً، وإلا لزم افتقار الواجب إلى غيره في الوجود، و إذا ثبت أنه في وجوده و تحصله غير مفتقر إلى غيره أصلاً كان واجب الوجود، ولما فرض أنه غير مفتقر إلى غيره في تعيينه و تحصله - بل تحصله بذاته، فكان تعيينه عين ذاته - فثبت أن ما هو واجب كان متعيناً بذاته و تعيينه عين ذاته، إذ لا نغني بالتعيين إلا ما يمتاز به الشيء عن غيره، و قد فرض أنه ذاته و ضم أمر آخر إليه سمي بالتعيين من قبيل ضم شيء أجنبي إليه. و لم يحصل منهما تركيب حقيقي و وحدة حقيقية. و لو سلم فالمقصود حاصل و هو كون الواجب متعيناً بذاته. و أيضاً، لزم تعدد تعيين شخص واحد، و هو محال.

٤٥. المراد التقدم الذاتي، و يدل عليه قول الشارح على كلام الإمام المنقول حيث قال: «أقول: الهيولي في الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات»، و من ههنا يظهر أن قوله: «و الشارح حملها على التقدم الزماني» ليس بمستقيم.

و أمّا أنّ التقدّم الذاتي شاملٌ لجميع الأجزاء، فجوابه: أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ الجزء الصوري ليس بمتقدّم على الكلّ بالذات، ومنشأ توهمهم ذلك الخلط بين التقدّم الزماني و الذاتي و عدم التميّز بينهما و سيجيء الفرق بينهما في النمط الخامس. لكن الشيخ لمّا حصل مقصوده ههنا بلزوم تقدّم جزءٍ واحدٍ فيما إذا تحقّق في المركّب الجزء الصوري، أجرى الكلام على سبيل إرخاء العنان و المماشاة مع الخصم لتبكيته و أورد لفظ «الواحد»: و قول الشارح: «و لا يكون وجود الجزء اللاحق متقدّماً على وجود السرير» على هذا الأسلوب أيضاً.

٤٦. قد فسر «المعاني» في التوجيه الثاني بالحقائق المختلفة، والإيراد المذكور /DA10/ إيرادٌ عليه، فإنّ التزم أنّ الوحدات حقائقٌ مختلفةٌ فظاهر البطلان، وإنّ غير التفسير إلى تفسيرٍ آخر، فلا يندفع به الإيراد الوارد على التفسير المذكور. و لعله لهذا و لزوم ارتكاب المسامحة في التوجيه الأوّل قال: «و الأوضح في القسمة أن يقال».

٤٧. و حينئذٍ ينبغي تخصيص قول الشارح: «و كلّ واحدٍ من التركّب و الانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركّب أو المنقسم ... إلى آخره» بما يكون التركيب و الانقسام فيه بالفعل، و مع هذا لا يلائم قول الشارح: «و قد يكون بحسب الكميّة كمّاً للمتصل إلى أجزائه المتشابهة»، لأنّه صريحٌ في أنّه حمل القسمة الكميّة إلى الأجزاء المتشابهة على المتصلة أو على ما يتناولها.

و أمّا قوله: «و لو أريد به الكمّ المتّصل فله وجه» ... إلى آخره» فغير مستقيم، إذ المنقسم إلى أجزاء مقدارية لا ينحصر في الجسم حتّى يلزم التركّب، بل يجوز أن تكون صورةً.

و قوله: «و هو أيضاً غير مستقيم» غير مستقيم على ما عرفت توجيه كلام الشارح آنفاً.

٤٨. هذا إنّما يرد لو أراد الشارح بيان فساد التمثيل الذي أورده الإمام، ولو كان مراده: أنّ التمثيل بالصورة أولى إذ ليس له تقدّم أصلاً، بخلاف الهيولى، إذ لا شك أنّ لها تقدّماً زمانياً كما في العناصر، فكيف ما هو بالذات؟! لا تدفع ما ذكره.

وقد يحصل ممّا ذكرنا وجه آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق، وهو أنّ الخلاف في تقدّم الجزء إنّما هو في تقدّم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات ونقله آنفاً دون المادّي، ولهذا عرفوا في المشهور العلة المادّية بجزء يكون الكلّ حين وجوده بالقوّة، والعلة الصورية بجزء حين وجوده يكون الكلّ بالفعل، ولعلّ هذا هو سبب هذا التوهم؛ وقد عرفت أنّ إيراد لفظ «الواحد» ناظر إلى هذا المذهب وماماشاة مع صاحبه، فينبغي حمل الجزء الغير المتقدّم على الصوري ليوافق ما زعمه، وتحصل الفائدة التي هي الماماشاة مع الخصم، والحمل على المادّة ذهولٌ عن المقصود.

٤٩. أقول: قد عرفت جوابه!

٥٠. قد عرفت جوابه أيضاً!

٥١. هذا مبنيّ على أنّ كلّ محتاج إلى الغير لابدّ له من علة فاعلية، ولهذا قالوا: العلة الفاعلية لازمة في جميع المعلولات بخلاف سائر العلل، والعلة التامة البسيطة لا يكون إلّا فاعلية، وإذا ثبت احتياج ذلك المركّب إلى علة فاعلية وقد تقرّر فيما مرّ أنّ فاعل المركّب لا يكون شيئاً من أجزائه، يلزم الاحتياج إلى الغير الخارج؛ فتأمل!

ثمّ لما كان في عبارة السؤال المنقولة ما يدفعه حيث أخذ فيه كون المركّب ممكناً لم يتوجّه المحقق لدفعه على رأيه من غير ابتثائه على مسألة التوحيد.

٥٢. أقول: قد صرح الشيخ بأنّ الوجود الذي هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلّي في مواضع من الشفاء، منها ما نقله الإمام عن الآلهيات وسيذكره الشارح. ثمّ الدليلان اللذان ذكرهما على أنّ الوجود المطلق ذاتيّ للوجود الخاصّ منقوضان بجميع المفهومات التي كانت عرضية لأفرادها. وحلّ الدليل الأوّل: أنّه إن أريد بالاشتغال اشتغال الكلّ على الجزء، نختار الأوّل ونمنع كون الوجود الخاصّ على تقدير عدم اشتغاله /DB10/ على المطلق هذا الاشتغال لم يكن فرداً له بل هو أوّل المسألة؛ وإن أريد الاشتغال بالمعنى الأعمّ الشامل لاشتغال الموصوف على الصفة نختار الثاني ولا يلزم الذاتية، وهو ظاهر.

وحلّ الدليل الثاني أنّ المغايرة بين المعروض والعارض بمعنى الخارج المحمول

لا يقتضي أن لا يصح إطلاق اسم العارض و حده على المعروض؛ نعم إنما كان ذلك في العارض بمعنى القائم، و ليس كلامنا فيه، إذ الشيء ليس عرضياً بهذا المعنى بالنسبة إلى أفراد، فني الدليل الأول خلط بين الاشتمال بمعنى اشتمال الكل على الجزء و بين الاشتمال الذي للموصوف على الصفة بالنسبة إلى الصفة، و في الثاني خلط بين العارض بمعنى الخارج المحمول و بين العارض بمعنى القائم، كما في الأعراض.

ثم كون الوجود ليس بكلي مع أنه مطلق لا يخلو عن سماجة؛ اللهم إلا أن يريد بالمطلق معنى المجرد، و مراده أن الوجود مفهوم واحد شخصي لا يعرض لشيء أصلاً موجود بذاته و سائر الموجودات موجودة بتعلق بينها وبينه، كما هو رأي بعض المتألهين.

[١/٢١٠ - ٣/٥٨] قال الشارح: الداخل في مفهوم ذات الشيء إما جزء مهيته.

فرّق الشارح المحقق بين الداخل في مفهوم ذات الشيء و هو الداخل في ذات الشيء و حقيقة، فإن الداخل في مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لا يفهم الذات إلا مكتنفة بالعوارض، فالذات داخلة في مفهوم الذات. و من المعلوم أن ذات الواجب - تعالى - إنما يصير مدركاً للعقول محفوفاً بعوارض، فالذات داخلة في مفهوم الذات و ما يحصل منها في العقل، و إن كانت عين نفسها؛ فتأمل!

٥٣. على تقدير كون الصورة الجسمية طبيعةً نوعيةً يلزم أن يوجد لكل صورة جسمية مخصوصة ما يشاركها في نوعها، لا أن كل جسم معين يوجد ما يشاركه نوعاً، كيف و الصور النوعية داخلة في الأجسام الفلكية و العنصرية مختلفة بالنوع؟ و كذا الهوليات في الأفلاك مختلفة بالنوع مخالفة لهيولي العناصر بالنوع، و اختلاف الأجزاء بالنوع يستلزم اختلاف مركباتها نوعاً لا محالة، فهذا لا ينفي كون الواجب - تعالى شأنه - ليس شيئاً من الأجسام الذلكية، بل إنه - تعالى - ليس شيئاً من صورها الجسمية؛ إلا أن يقال: المقصود نفي كونه جسماً بمعنى الجسمية.

و هذا كما ترى، إذ يقال: يلزم التركيب حينئذ، و هذا دليل آخر بالحقيقة؛ فليتأمل! و الجواب: إنه إذا ثبت أن كل ماله مشاكل من نوعه كان ممكناً لذاته، فإذا كان الواجب -

تعالى - جسماً وكانت الجسمية التي هي جزؤه طبيعةً نوعيةً وقد وجدت من فردها ما يشاكل جزء الواجب، فكان جزء الواجب ممكناً، ويلزم منه إمكان الواجب، ويرجع قوله: «أو باعتبار الجسمية» إلى أن الجسم ممكنٌ جزؤه الذي هو الجسمية لكونه طبيعةً نوعيةً.

والمقدمة الأخرى وهي: إن إمكان الجزء يسري إلى إمكان الكل لما كان ظاهراً طوى ذكرها.

٥٤. ليس كلمة «من» صلةً للاستثناء ولا للمفرغ، لأنَّ المستثنى منه في الاستثناء المفرغ غير مذكورٍ والمفرغ منه هو المستثنى منه، بل هذا من قبيل ما يقال: هذا مستثنى من الحكم الكلي الفلاني، وليس المقصود أن الحكم مستثنى منه بل إنه لا يتناوله، وفيما نحن فيه كلمة «من» داخلةٌ على الحكم المستفاد من قوله: «غير نوعه»، وصرح به بقوله: «ليس من نوعه»؛ فلا غبار.

٥٥. أي: تلك المقدمة الأخرى، وهي أن الوجود لما كان طارئاً على الأشياء يكون قائماً بالغير، فلا يشارك القائم بالذات، وحينئذٍ لا يبقى غبارٌ في الكلام.

٥٦. حمل قول الشيخ: «أعني: الأشياء» على أنه تفسيرٌ وتخصيصٌ للشيء المذكور قبله؛ وجعل قوله: «لا يدخل»... إلى آخره إمّا صفةً «مهيّة» أو حالاً عن «الأشياء»، فحينئذٍ يرجع الكلام إلى ما قاله و يصير هذياناً!

وإذا حمل «أعني» على أنه تفسيرٌ للجملة المذكورة، وإن كان المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم في الجملة الأولى وجعل قوله: «لا يدخل» خبراً عن «الأشياء» لم يبق غبارٌ في الكلام.

ولا يذهب عليك أن جعل الأشياء تفسيراً للشيء المفرد خلاف الظاهر، وكذا جعل «لا يدخل» صفةً أو حالاً خلاف الظاهر المنساق إلى الفهم، وما الباعث على حمل الكلام على خلاف الظاهر إلا إيراد الاعتراض عليه؛ فتأمل ولا تتخبط!

٥٧. وذلك لأنه يجوز على هذا التقدير أن يكون ذلك الوجود الذي هو عين مهية الواجب مركباً من جزئين: أحدهما جنسٌ مشتركٌ بين الواجب وبين غيره، والثاني فصلٌ

يُمَيِّزُه عَنْ غَيْرِهِ.

أقول: قد مرّ فيما سبق أنّنا إنّ الواجب لا يشارك غيره في مهيّته وهي أعمّ من المهيّة النوعية والجنسية، لأنّ كلّ مهيّة لما سواه مقتضية لإمكان الوجود، لأنّ الواجب ليس إلّا الوجود، والوجود فرض أنّه ليس عين مهيّة أخرى ولا جزء لها، فمهيّة غير الواجب ليس وجوداً سواءً كانت نوعيّة أو جنسيّة، وإذا لم تكن وجوداً لم تكن واجباً بالذات، لما مرّ أنّ الوجود لا بدّ أن يكون عيناً في الواجب، فيكون مقتضية لإمكان الوجود بديهة، إذ بالنظر إلى ذاتها لا يخلو إمّا أن يجب وجوده أم لا، والأوّل هو الواجب، والثاني هو الممكن، وإذا اقتضى تلك المهيّة الإمكان فيلزم اقتضاء مهيّة الواجب الإمكان، هذا خلفاً

أمّا أنّ الفصل يحتاج إليه لمطابقة المهيّة العقلية الموجود الخارجي، فجوابه: أنّ الشيخ لم يقل: فليس له فصل ولا خاصّة، بل قال: «لا يحتاج إليهما» أي: في تميّزه - تعالى - عن غيره، ولا يخفى ترتّب ذلك على ما قبله.

وأمّا أنّه ليس له فصل، فلاّنه إذا لم يكن له جنس فليس له فصل، إذ ما لا جنس له لا فصل له على ما ثبت في المنطق، وأيضاً لما ثبت به نفي أن يكون له جنس، ثبت نفي أن يكون له فصل، إذ طبيعة ذلك الفصل لا يكون عين الوجود وإلّا كان واجباً، فيتعدّد الواجب؛ هذا خلف. فتعيّن أن يكون غيره فيكون ممكناً، ويلزم من إمكانه إمكان الواجب.

وأمّا نفي الخاصّة بل العرض العامّ إذا كانت من الصفات الحقيقية فيثبت عند إثبات نفي الصفات الزائدة على الذات؛ فتأمّل!

٥٨. هذا ينافي ما سبق آنفاً، حيث أورد قوله: «فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته - تعالى -»، على أنّه محذور لازم، ولو كان هذا مذهبهم فليس لزومه محذوراً عندهم، فكيف توجه السؤال الذي حرّره الإمام، وكان توجيهه أنّ هذا الكلام من الإمام كأنّه تنبيه على أنّ الشيخ في تقرير السؤال والجواب مناقض لمذهبه، ففي الحقيقة ما ذكر اعتراض على الشيخ لا على الإمام. أو المراد بقوله: «خلاف ما ذهب إليه»، أنّه خلاف ما يلزم ممّا ذهب إليه، وهو إنّ الوجود الواجب يساوي الوجود

الممكن في كونه وجوداً على ما مرّ في تحرير السؤال.

٥٩. /DA11/ على ما حرّره كلام الإمام والشارح لم يكن قول الشارح: «والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركباً» دخيلاً في جواب سؤال الإمام وكأنّه إنما ذكره دفعاً لسؤال ربّما توهم في هذا المقام؛ فتأمل!

٦٠. فيه مساهلة، لأنّ كلام الشارح يدلّ على أنّ التعريف باللوازم المخصوصة تعريفٌ يقوم مقام الحدّ، وليس حدّاً حقيقياً؛ وأيضاً؛ حذف «الأجزاء الخارجية» في السؤال لا وجه له.

٦١. هذا خلاف ظاهر الكلام، لأنّ مقتضى الظاهر إنّ إثبات الواجب بطريقتنا أولى من إثباته بالطريقة المشهورة بناءً على أنّ البرهان اللّتي أولى من البرهان الإلّتي، وكلام الشرح كالصرّيح عليه حيث قال: «فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنّه أوثق وأشرف، وذلك لأنّ أولى البراهين»... إلى آخر ما قال - وعلى ما ذكره يكون معنى الكلام: إنّ إثبات الممكن بالواجب أولى من العكس. ولعلّ المراد أنّ إثبات الواجب بهذا الطريق أولى من إثباته بالطريق المشهور، لأنّ الملحوظ أولاً في هذا الطريق هو الوجود المطلق دون الممكن؛ بخلاف الطريق المشهور، فإنّ المنظور فيه هو الوجود الممكن.

وأيضاً في هذا الطريق الاستدلال من الوجود هل هو ممكنٌ أو واجبٌ من غير اخذ كون الشيء ممكناً، بل أخذ الإمكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم، ففي الحقيقة ليس الانتقال من الإمكان، إذ لا يعتبر فيه التصديق بكون الشيء ممكناً، وفي الطريق المشهور يعتبر كون الشيء ممكناً وصدق به، ثمّ ينتقل منه إلى وجود الواجب.

ثمّ بعد ذلك أفاد أنّ إثبات الممكن بالواجب لأنّه برهانٌ من إنعلة على المعلول أولى من عكسه.

النمط الخامس
في المنع والإبداع

النمط الخامس

[٣/٦٧-١/٢١٤] قوله: النمط الخامس في الصنع و الإبداع
الإيجاد^١ إنما أن يكون مسبقاً بالعدم أو لا؛ والأوّل هو الصنع، والثاني الإبداع.

[٣/٦٧-١/٢١٥] قوله: قد سبق إلى الأوهام العاقبة^٢.

ذهب المتكلّمون إلى أن تعلّق المفعول بالفاعل^٣ من جهة الحدوث أي: خروجه من
العدم إلى الوجود، أو الإحداث و هو: إخراجه منعدم إلى الوجود، وهو المعنى المشترك
بين معاني^٤ الفعل و^٥ الصنع والإيجاد.

فإن قلت: فقوله^٦: «المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل»
تفسيرٌ للإحداث^٧ بالحدوث، وقوله: «أعني^٨ إحداث الفاعل إيّاه» تفسيرٌ للحدوث
بالإحداث^٩.

فنقول: حصول الوجود عن الفاعل ملازم^٩ لتحصيل الفاعل إيّاه، فيصح^{١٠} التعبير عن
كل^{١١} منهما بالآخر. والفرض التنبيه على صحة استعمال كلٍّ من العبارتين في هذا المقام.

٣. م، س : - بالفاعل.

٦. س، م : قوله.

٩. ص : يلزم.

٢. م : - للعاقبة.

٥. م : + بين.

٨. س : - أعني.

١١. س، ص : + واحد.

١. ص : و الإيجاد.

٤. ص : للمعاني.

٧. ص، س : الأحداث.

١٠. ج : فصيح.

وإنما قال: «للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والإيجاد» ولم يقل: «معناها» وإن كان ظاهر كلام الشيخ ذلك، لأن هذه الألفاظ ليست^١ مترادفة، بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء. نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الإحداث.

فإن قلت: هذا مناف لما سبق من اشتراك الإيجاد بين الصنع والإبداع؛ فنقول: كأنه جعل الإيجاد مشتركاً بين معنيين مختلفين عموماً وخصوصاً. ثم إن قوماً منهم قالوا: إن^٢ الفاعل إذا أوجد المفعول وأخرجه من العدم فقد زال احتياجه إليه، حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم. وأكثرهم على أن الاحتياج لا يزول بعد الإيجاد، فإن المفعول محتاج^٣ إلى أعراض يوجدها الفاعل فيه، فهو وإن لم يحتج في أصل الوجود إلى الفاعل إلا أنه يحتاج إليه في البقاء، ولهذا قال: «وقد يقولون».

والجواب عن شبهتهم^٤:

أما عن شبهة البناء: فهو أنا لانسلم أن البناء فاعل للبناء، بل البناء يحدث ميولاً قسرية^٥ [١] في الأحجار والآلات، ويحركها باعتبار تلك الميول إلى مواضع^٦ معينة فيحصل لها^٧ أوضاع وأشكال على الترتيب الذي يضعها بعضها فوق بعض. وتلك الأوضاع^٨ والهيئات هي البناء، والبناء سبب لحركات الآلات، والحركات معدّات لحصول البناء. فهو سبب لمعدّات البناء لفاعل له.

وأما عن الشبهة الثانية: فلا نسلم^٩ لزوم تحصيل الحاصل، وإنما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل الوجود وإخراجه من العدم، وليس كذلك؛ بل التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلّقه^{١٠} به^{١١} بحيث لو انعدم المؤثر انعدم الأثر^{١٢} ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر. ومثّل بالترتيب العقلي الذي بين النور والشمس، وبالصورة الحاصلة في المرآت مادام

١. م: ليس. ٢. ق: - أن. ٣. م: يحتاج. ٤. م: شبهتهم. ٥. ص: + بعينه. ٦. ج: له. ٧. ص: - وأشكال. الأوضاع. ٨. ق: فلان لا نسلم. ص: س: فان لا نسلم. ج: فهو أنا لا نسلم. ٩. م: تعلّقه. ١٠. ص: - به. ١١. ق: ص: ج: - الأثر. ١٢. ص: - و.

ذو الصورة على المحاذاة.

وعن الشبهة الثالثة: أنا لا نسلم أنه لو كان محتاجاً إلى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجاً إليه في وجوده مطلقاً حتى يلزم التسلسل، بل يكون محتاجاً إليه من حيث الوجود الواجب بالغير. وحينئذ يندفع التسلسل بالانتهاء إلى واجب الوجود بالذات.

[١/٢١٦-٣/٧٠] قوله: يجب علينا^١ أن نحلل.

لما كان مذهب الحكماء أن تعلق المفعول بالفاعل من جهة أنه موجود ليس بواجب بالذات، أخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وإبطال ما سبق إلى أوهام الجمهور. فقال: إذا كان شيء معدوماً ثم وجد بسبب ذلك الموجود بالغير بعد عدم تسميه مفعولاً؛ سواء كان هذا معناه، أو^٢ أنقص منه حتى يكون المفعول أخص، أو أزيد حتى يكون أعم. فالمراد بالمساواة ليس تلازم المعنيين^٣ في الصدق، إذ ليس هيهنا إلا معنى /SB13/ واحد؛ بل المساواة في إطلاق الاسم حتى أن كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث والعكس. وإثما سماء «مفعولاً» تسهلاً، فإنه إذا أراد أن يعبر عن «الموجود بالغير بعد ما لم يكن»، عبر عنه^٤ بهذا اللفظ ليسهل^٥، لا اختصاره.

وإذا قد سماء بالمفعول وكان المتكلمون يزدون في معناه ويقولون: المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس أنه ربما يتوهم أن ما ذكره المتكلمون أنسب بالعرف من اصطلاحه، فلهذا^٦ استدلل من العرف بأن اصطلاحه أوفق.

وأيضاً لما كان المفعول في زعم قوم^٧ أعم من معنى المحدث، وفي زعم المتكلمين أخص منه واصطلاحه أيضاً أخص، فربما يظن أنه جرى على ما ذهب إليه المتكلمون؛ فلهذا^٨ بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط.

٣. ج، ق، ص: معنيين.

٦. م، ق، و: ولهذا.

٢. ص: و.

٥. م: ليسهل.

٧. س، ج: فرقة. ق، ص: قومه. ٨. م: ولهذا.

١. ق، ص: علينا.

٤. ق: به.

[٢١٧/١-٣/٧١] قوله: و المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة^١ من وجه.

المحدث^٢ إما أن يكون حدوثه عن الفاعل^٣ لا بتوسط شيء وهو المحدث بالمباشرة، و إما أن يكون حدوثه بتوسط شيء^٤. و تلك الواسطة إما أن يكون من الفاعل أيضاً، أو لا [٢]. فإن كان أيضاً من الفاعل فهو المحدث بالتولد^٥ كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه أيضاً و أن لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة. فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة، و هي اشتماله على وسط ليس^٦ من الفاعل، و يتقابل المحدث بالتولد من جهة أخرى، و هي اشتماله على وسط هو من الفاعل^٧ أيضاً. و الاختيار و الطبع متقابلان من وجه، فإن الاختيار لابد فيه من الشعور، و الطبع لا يجب فيه ذلك.

[٢١٧/١-٣/٧٢] قوله: و استعمل المحدث على أنه مساو للمفعول.

الأنسب أن يقال: استعمل المفعول على أنه مساو للمحدث، و الفاعل على أنه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على أنه مساو للإحداث. فإن الشيخ لم يستعمل المحدث و لا المحدث، بل المفعول و الفاعل.

[٢١٧/١-٣/٧٢] قوله: أقول: ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة.

قيل^٨؛ كلام الإمام أن الشيخ بحث في أن الفعل موضوع لمعنى أعم من أن يكون بالاختيار أو الطبع^٩ أو بالآلة إلى غير ذلك. و ليس هذا إلا بحث لغوي^{١٠} ليس من شأن الحكيم، و ليس في جواب الشارح ما يدفعه.

قلنا: جواب الشارح أن هذا لا يتعلق باللغة [٣]؛ بل الشيخ اصطلح على ذلك، فإنه قال: فإننا^{١١} نقول: إنه مفعول. و لهذا جمع بين الألفاظ الثلاثة مع اختلاف دلالاتها^{١٢} في

١. س، ج: بالآلة. ٢. ص: - يقابله ... المحدث. ٣. ق، ص: - عن الفاعل.
 ٤. ص: - حدوثه بتوسط شيء. ٥. م، س: التولد. ٦. ص: ليست.
 ٧. م: - و يقابله المحدث ... الفاعل. ٨. م: إن قيل.
 ٩. م: بالطبع. ١٠. م: بحثاً لغوياً. ١١. ص: فائماً.
 ١٢. س، ق: دلالاتها.

اللغة. فإنَّ الصنع والإيجاد يدلّان في اللغة على شعور واختيار، بخلاف الفعل؛ ووضع الفعل بإزاء المعنى المشترك بينهما، لأنّه أدلّ عليه^١. وأمّا المتكلّمون فيزعمون أنّ الفاعل في اللغة لا يُطلق إلّا على الفاعل بالإرادة، فردّ الشيخ عليهم باستشهاد العرف.

[٢١٨/١-٣/٧٤] قوله: لقّا ذكر أنّه اصطلاح ههنا.

حقّق البحث في مقامين^٢:

أحدهما: أنّ المتعلّق بالفعل أيّ شيء هو؟

والثاني: جهة التعلّق.

أمّا في المقام الأوّل: فهو أنّه^٣ إذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء آخر فلا شك أنّ هناك وجوداً بعد عدم بسبب ذلك الشيء، سواء كان ذلك الوجود بعد عدم يسمّى^٤ فعلاً أو لم يسمّ، فلا يضرّ في ذلك القرض. فهناك ثلاثة أشياء: الوجود، والعدم، وكون الوجود بعد عدم. فالمتعلّق بالفاعل ليس هو العدم لأنّه نفى صرف لا يحتاج إلى فاعل [٤]، ولا كونه وجوداً بعد عدم لأنّه وصف يعرض هذا الوجود لذاته، فتعيّن أن يكون المتعلّق الوجود إمّا من جهة الحدوث، أو من جهة الإمكان.

قال الإمام: البحث ههنا إمّا عن أنّ^٥ المحتاج إلى الفاعل من المفعول أيّ شيء هو؟ أو عدمه السابق؟ أو وجوده^٦ الحاصل؟ أو كونه مسبوقاً بالعدم؟ وإمّا عن سبب احتياجه إلى الفاعل، أهو العدم السابق؟ أو الوجود الحاصل^٧؟ أو كونه مسبوقاً بالعدم؟ وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل^٨ ومحمّل لكل واحد من الأمرين.

أمّا البحث عن المحتاج^٩ إلى الفاعل فهو ما ذكرنا^{١٠}، وأمّا البحث عن علّة الاحتياج فهو إنّ العدم السابق لا يجوز أن يكون علّة له، ولا الحدوث أعني^{١١} كون الوجود بعد عدم، لأنّه كيفية مفتقرة إلى الوجود... إلى آخره.

١. ج: عليها.	٢. م: المقامين.	٣. م: أنّه.
٤. ق: يسمّى.	٥. ص: ههنا من.	٦. م: الوجود.
٧. ص: الخاص.	٨. ص: مجمل.	٩. م: من المفعول.
١٠. م: ذكرناه.	١١. م: أي.	

فيقال له: أمّا^١ أن كلام الشيخ مجمل^٢، فغير مستقيم، بل صريح في الأمر الأول وأمّا أن الحدوث لا يجوز أن يكون علّة الاحتياج^٣، فهو فائدة أفادها غير متعلّقة بما في الكتاب.

[٢١٩/١-٣/٧٥] قوله: تكملة وإشارة.

هذاء البحث في المقام الثاني، وهو إن الوجود المتعلّق بالفاعل من أيّ جهة يتعلّق؟ هل يتعلّق^٤ من جهة أنّه ليس واجباً بالذات؟ أو من جهة أنّه مسبوق بعدم؟

فنقول: غير الواجب بالذات أعمّ من المسبوق بعدم، لأنّ غير الواجب^٥ إذا نظر^٦ إلى مفهومه^٧ إمّا أن يكون دائماً، أو غير دائم؛ والمسبوق بعدم لا يكون إلّا غير دائم. وكلّ واحدٍ من غير الواجب^٨ والمسبوق بعدم يحمل عليه أنّه متعلّق بالغير، أمّا المسبوق بعدم فظاهراً، وأمّا الغير الواجب بالذات فلأنّ وجوده إذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعاً، والمحمول على أمرين بينهما SA14/ عموم و خصوص يكون للأعمّ^٩ بالذات وللأخصّ^{١٠} بالواسطة. فيكون تعلّق الوجود بالفاعل من جهة^{١١} أنّه ليس بواجب بالذات.

وقوله: «إذا ثبت هذا ثبت أنّ التعلّق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً» تفرّيع للمقصود، فإنّه لما استدللّ على أنّ^{١٢} التعلّق للوجوب بالغير - ثمّ أكّده بأنّ التعلّق ليس لكونه مسبوقاً بعدم - رتب^{١٣} عليه أنّ التعلّق بالفاعل ثابت دائماً، إبطالاً لما ظنّه الجمهور. والنظر ههنا^{١٤} من وجوه؛ فإنّ المراد بقوله: «غير الواجب بالذات أعمّ من المسبوق بعدم» إمّا العموم بحسب الخارج، أو العموم^{١٥} بحسب المفهوم [٥]. فإنّ كان المراد «العموم بحسب الخارج» فلا نسلم أنّ غير الواجب أعمّ، بل كلّ ما هو غير الواجب محدث، وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم؟! وإن كان المراد

- | | | |
|-------------------|--------------------|---------------------|
| ١. ج : - أمّا. | ٢. ق، ص : - مجمل. | ٣. ص : للاحتياج. |
| ٤. م : + هو. | ٥. ق : - أي. | ٦. م : - هل يتعلّق. |
| ٧. م : + بالذات. | ٨. ق، ص : نظرنا. | ٩. م : مفهومه. |
| ١٠. م : + بالذات. | ١١. ص : الأعمّ. | ١٢. ق، ص : الأخصّ. |
| ١٣. م : حيث. | ١٤. ق، ص : - أنّه. | ١٥. ق : مرتباً. |
| ١٦. م : - ههنا. | ١٧. م : - العموم. | |

العموم - نظراً^١ إلى المفهوم - فلا نسلم إنَّ الواجب بالغير أعمّ مطلقاً من المسبوق بالعدم، فإنَّ مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي أن يكون واجباً بالغير، كما فرض الشيخ أنه لو كان المسبوق بالعدم^٢ واجباً لذاته لم يتعلّق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم^٣ أعمّ من الواجب بالغير. وكيف لا يكون كذلك و مفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق بالعدم؟! و ذلك الشيء يمكن أن يكون واجباً لذاته.

غاية ما في الباب إنَّ الدليل من الخارج^٤ دلّ على أن كلَّ مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير، لكن هذا لا يستدعي خصوصية بحسب المفهوم، فيكون^٥ بينهما^٦ عموم من وجه لا مطلقاً.

ولئن سلّمناه لكن لا نسلم أنَّ المحمول على أمرين بينهما عموم^٧ في المفهوم يكون للأعمّ أولاً و للأخصّ ثانياً. وإنما يكون كذلك لو كان الأعمّ^٨ ذاتياً للأخصّ [٦]، فإنَّ الكاتب و الإنسان يُحمل عليهما الناطق، و الكاتب أعمّ بالمفهوم من الإنسان مع أنَّ الناطق ليس للكاتب أولاً^٩ و بالذات. و الواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم؛ و من ادّعى ذلك فعليه الدليل!

وقوله: «فإذن لو كان لحوقه للأخصّ بذاته لما كان لاحقاً لغير الأخصّ» ليس بتام، لأنَّ لا نسلم أنه لو لحق الأخصّ بالذات لم يلحق غير الأخصّ^{١٠} [٧]. غاية ما في الباب أنه يلحقهما بحسب الذات. لكنّه ليس بممتنع، لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم.

[٢٢٠/١-٣/٧٧] قوله: و اعترض الفاضل الشارح^{١١}.

قال الإمام: تكلم الشيخ فيما لا حاجة إليه و لم يتكلّم فيما إليه حاجة.

أمّا أنه تكلم فيما لا حاجة إليه: فلاّنه^{١٢} أطب في الفصل السابق^{١٣} في أن المتعلّق

١. م: بالنظر. ٢. ق: - فإنَّ مفهوم ... بالعدم. ٣. ص: و بالعدم. ق: بالعدم.
 ٤. ص: خارج. ٥. ق: - فيكون. ٦. م: - بينهما.
 ٧. م، ج: + و خصوص. ٨. م: - الإعمّ. ٩. م، ص: - و.
 ١٠. م: + بالذات. ١١. م: + على الشيخ. ١٢. م: فأنّه.
 ١٣. ص: الثالث.

بالفاعل وجود الشيء، و لا حاجة إليه؛ إذ لا خلاف لأحد في ذلك
و أما أنه لم يتكلم في المحتاج إليه؛ فلأن محل النزاع ههنا أمران:
أحدهما: إنَّ علة الحاجة هي الحدوث أو الإمكان؟

والثاني: إنَّ الدائم^١ يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر، أم لا؟ فإنَّ الحكماء ذهبوا إلى أنَّ
العالم أزلي و أزليته لا ينافي افتقاره إلى الباري - تعالى -، و الجمهور قالوا: لو كان أزلياً
لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الأزلي إلى^٢ الفاعل، و إذا^٣ اختلفوا في الأزلي
فالدائم الذي هو أزلي و أبدي أولى بالخلاف.

ثمَّ إنه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الأمرين، بل صادر على المطلوب؛ لأنَّ قوله:
«مفهوم كونه غير واجب^٤ الوجود^٥ بذاته بل بغيره لا يمنع أن يكون على أحد^٦ قسمين:
أحدهما واجب الوجود بغيره دائماً، و الثاني واجب الوجود بغيره وقتاً ما» ليس معناه إلاَّ
أنَّ الدائم يمكن أن يكون واجباً بغيره متعلقاً به، و هو أوّل المسألة، و أيضاً قوله: «و^٧ لو
فرضنا أنَّ المسبوق بالعدم واجبٌ لذاته^٨ لم يفتقر إلى الغير»، و^٩ هو أيضاً محل النزاع، لأنَّ
الذين^{١٠} يزعمون أنَّ علة الحاجة الحدوث ذهبوا إلى أنَّه متى تحقَّق الحدوث وجب الحاجة
إلى المؤثر - سواء كان^{١١} الإمكان أو لا -، و إذا لم يتحقَّق الحدوث لا تقع الحاجة و إن
حصل الإمكان، فإنَّ^{١٢} ادَّعى أنَّ احتياج الممكن إلى المؤثر ضروري - سواء كان دائماً أو لم
يكن - فما هذا الاطناب؟! بل جميع ما ذكره من أوّل النمط إلى آخر هذا الفصل يكون
حشواً و إنَّ كان تلك القضية برهانية فما ذكر في البيان ليس إلاَّ إعادة الدعوى

و أقول: لما حكى الشيخ مذهب الجمهور من^{١٣} أنَّ تعلق المفعول بالفاعل من جهة
الحدوث، حتَّى أنَّه إذا خرج من عدم إلى الوجود لم يبق له تعلق به حاول أن يبيِّن
خطأهم. و لا شكَّ أنَّه لو قال: «المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من أوقات وجوده^{١٤}،

٣. م: فاذا.

٢. ص: إلى.

١. م: هل.

٦. ق: أحد.

٥. م: الوجود.

٤. م: الواجب.

٩. م: و.

٨. م: بذاته.

٧. م: و.

١٢. م: وإن.

١١. م: هناك.

١٠. ق: الذي.

١٤. ص: الأوقات بوجوده.

١٣. ج، م، ص: من.

فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الأوقات فيكون وجوده من الغير في جميع أوقات وجوده [٨]، فيكون متعلقاً بالفاعل دائماً» كفى في بيان خطأهم؛ لكنه سلك طريقاً آخر وليس تعيين الطريق بلازم.

على أن فيه فائدتين: تحقيق عليّة الإمكان، وإبطال عليّة الحدوث. فوضع المفعول بإزاء المحدث وإن اعتبره^١ أصحابه أعم منه، لأنّ نظر الجمهور مقصور عليه إذا لم يشبوا من الممكنات شيئاً غير المحدث، وفتش عنه أن المتعلق بالفاعل أي شيء هو؟ ثم إن تعلقه^٢ على أيّ جهة؟

فبيّن في المقام الأوّل: إنّ المتعلق وجود المفعول. والقوم وإن كانوا موافقين معه في ذلك إلا أن الاتفاق ليس بحجة في الحكمة، وعلى الحكيم البيان بالبرهان، سواء كان متفقاً عليه أو لا.

ثم بيّن أن سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث، حتّى يعلم أن المفعول متعلق بالفاعل في جميع أوقات وجوده. وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل إلاّ هذا. وأما إن الدائم يصحّ أن يكون مفتقراً إلى المؤثر فهو وإن كان لازماً من هذا البحث لأنّه لما كان سبب التعلق هو الإمكان [٩] /SB14/ فالدائم إذاً كان ممكناً يكون مفتقراً إلى الفاعل إلاّ أنّه ليس مطلوب الشيخ^٣ ههنا.

على^٤ أن الإمام حقّق أن لا خلاف في هذه المسألة، فليس في بيانه مصادرة على المطلوب.

وأما إن^٥ من زعم أن علّة الحاجة الحدوث زعم أن الحدوث متى تحقّق تحقّقت^٦ الحاجة وإن لم يتحقّق الإمكان، فليس بشيء؛ لأنّه وإن زعم كذلك إلاّ أنّه زعم فاسد، فإن الواجب لذاته يمتنع أن يحتاج إلى الغير، وإلاّ لم يكن واجباً لذاته قطعاً.

وقال الشارح: أمّا قوله: «لا خلاف في أن المتعلق بالفاعل هو^٧ الوجود»، فليس

٣. ص، ق: + به.

٦. م: مطلوباً للشيخ.

٩. ص، م، ق، ج: تحقّق.

٢. ق: - إنّه.

٥. ص: إنّه.

٨. م: - إنّه.

١. ق، م، ص: اعتبر.

٤. ص: - إلاّ.

٧. ق: - إلاّ.

١٠. ص، ق: - هو.

كذلك. لأن منشأ الخلاف ليس إلا ذلك؛ فالحكماء ذهبوا إلى أن المتعلق بالفاعل وجوده سواء^٢ كان حادثاً أو لا، والجمهور قالوا: المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده. فالشيخ حقق في الفصل المتقدم^٣ أن المتعلق بالفاعل^٤ وجوده. ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان^٥ حتى أن وجود الواجب يكون متعلقاً بالفاعل - حقق في التكملة إن المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير، لا من جهة الحدوث، حتى يعلم أن احتياج المفعول إلى الفاعل في سائر أوقات وجوده، وليس مخصوصاً بوقت الحدوث.

ونحن نقول: لا معنى للحدوث إلا كون الوجود مسبوقاً بالعدم [١٠]. وقد سبق أن هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود؛ فالقول بأنه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب إليه عاقل. لا يقال: المراد بالحدوث خروجه من عدم إلى الوجود، وهو المتعلق بالفاعل عندهم، لأن الفاعل هو المخرج من عدم إلى الوجود^٦؛

لأننا نقول: ليس معنى الخروج من عدم^٨ الانتقال والحركة، فإن حركة المعدوم محال، بل لا معنى له إلا أن يكون موجوداً بعد عدمه. فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجوداً، وأما كونه بعد عدم فلا تعلق له بالفاعل أصلاً.

نعم! يفهم^٩ من مذهبهم ههنا أن هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل إلا وقت حدوثه و خروجه من عدم^{١٠} وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر التمط، لا أن المتعلق هو الحدوث^{١١} كما ظنه الشارح^{١٢}؛ فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود، بل في مقابلة الإمكان. وليت شعري إن من يقول: «المتعلق هو الحدوث»، فسبب التعلق عنده أي شيء هو^{١٣}؟ هل هو الحدوث؟ أو غيره؟ فليس هذا الكلام إلا مشوشاً؛ وقوله: «سواء كان المتعلق حادثاً أو غير حادث» يناقض ما قد مر من الاصطلاح على أن المفعول هو الحادث.

١. م : + في. ٢. ق : + سواء. ٣. م : المقدم.
 ٤. ج : م : + هو. ٥. ق : م : س : كانت. ٦. م : ليست الحاجة مخصوصة.
 ٧. م : - وهو المتعلق ... الوجود. ٨. م : + إلى الوجود. ٩. م : ق : - يفهم.
 ١٠. ق : - من عدم. ١١. م : - و خروجه ... الحدوث. ١٢. م : ج : ق : - الشارح.
 ١٣. م : ج : ق : - هو.

قال^١: وأما قوله: «محل النزاع أنَّ علة الحاجة^٢ الإمكان أو الحدوث ولم يتكلم فيه»، فإنما لم يتكلم لأنَّ هذا البحث ليس بمفيد، إذ غرضه من هذا الفصل ليس إلا بيان احتياج المعلول^٣ في سائر أوقات وجوده إلى المؤثر، ليبطل به الأوهام العامية، ولو فرضنا أنَّ علة الاحتياج^٤ الحدوث والاحتياج في جميع الأوقات حاصل لم يضره أصلاً كما تبَّه عليه^٥ في آخر الفصل. وإنَّ فرضنا أنَّ علة الحاجة الإمكان و يكون الممكن غير موجود و لا متعلِّق^٦ بالفاعل لم ينفعه.

و نقول: قد ذكر أولاً إنَّ هذا الفصل لبيان أنَّ سبب تعلق المفعول بالفاعل الإمكان أو الحدوث و لا معنى لسبب التعلق إلاَّ علة الحاجة [١١]، فيكون الشيخ باحثاً عن علة الحاجة مبيِّناً^٧ لها، فلو لم يكن مفيداً له لكان اشتغالاً بما لا يعنيه.

قال: وأما قوله: «لم يبيِّن أنَّ الدائم مفتقر إلى الغير»، فليس بشيءٍ لأنَّه يبيِّن أنَّ الواجب بالغير لا ينافي^٨ الدائم، وأنَّ علة التعلق هو الوجوب بالغير. فالدائم إنَّ كان واجباً بالغير يكون متعلقاً بالغير.

أقول: الإمام لم يقل: إنَّ الشيخ لم يبيِّن هذا المطلوب أصلاً^٩، وإنَّما قال: الذي ذكره ليس بياناً نافعاً بل مصادرةً على المطلوب؛ وما ذكره الشارح لا يصلح جواباً عن المصادرة^{١٠} على المطلوب [١٢]. وأما إنَّه يبيِّن أنَّ علة التعلق هو الوجوب بالغير، فهو متنافٍ لما سبق منه^{١١}: «أنَّ البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد».

[١/٢٢١-٣/٨٥] قوله: والتحقيق أنَّ الخلاف ههنا للخطي.

قال الإمام: لا خلاف في أنَّ الدائم هل يصحَّ أن يفتقر إلى المؤثر، أم لا؟ فإنَّ المتكلمين اتفقوا على أنَّ العالم بتقدير كونه أزلياً يصحَّ أن يكون مستنداً إلى علة موجبة، لكنَّهم نقوا العلة الموجبة والمعلول الأزلي لا بهذا الدليل أي: لا بأنَّ الأزلي يستحيل أن يكون مفتقراً

١. م: + الشارح. ٢. م: الاحتياج. ٣. م: المفعول.
 ٤. ق، ص: الحادث. ٥. ص: إليه. ٦. م، ق: لا يتعلَّق.
 ٧. م، ج: مبيِّناً. ٨. م، س: ينافي. ٩. ص: - أصلاً.
 ١٠. م: جواباً للمصادرة. ١١. م: من.

إلى المؤثر، بل بالدلالة على قدرة المؤثر. والفلاسفة اتفقوا^١ على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل^٢ مختار. فالفريقان اتفقا على أن الأزلي يمكن أن يكون مستنداً إلى الموجب، ويمتنع أن يكون مستنداً إلى القادر.

فمن يقول: الدائم هل يصح أن يكون مفتقراً^٣ إلى المؤثر؟

يقال له: أمّا إلى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق، فلا خلاف أصلاً في هذه المسألة. نعم! اختلفوا في أن العالم على تقدير كونه أزلياً هل يسمى فعلاً^٤؟ وهل يسمى علته فاعلاً؟ وهذا خلاف لغوي صرف.

أقول: الخلاف في هذه المسألة والخلاف في علة الحاجة متلازمان، لأنه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال أن يحتاج الأزلي إلى المؤثر، لانتفاء العلة؛ ولو العلة الإمكان؛ وجب افتقاره إلى المؤثر، لوجود العلة. وكذلك لو امتنع احتياج الأزلي كان^٥ علة الحاجة الحدوث^٦، فإنه لو كان علتها الإمكان لزم احتياج الأزلي. ولو أمكن احتياج الأزلي كانت^٧ علة الحاجة الإمكان، فإنه لو كانت^٨ علتها الحدوث امتنع احتياجه، فلا تلازم الخلافان. فلو لم يكن في تلك المسألة اختلاف^٩ لم يكن في هذه المسألة أيضاً خلاف، لكن الخلاف في أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان أو الحدوث ممّا لا يمكن أن^{١٠} يدفع، لغاية اشتهاؤه.

وأما كلام الشارح فحاصله: إن الإمام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثة نقلاً غير مطابق؛

إحديها: إن المتكلمين جوّزوا استناد الأزلي إلى علة موجبة. وإثماً/SA15/ نفوا أزلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه. فهذا نقل عنهم بأنهم بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار. وليس كذلك في سائر كتبهم؛ بل الأمر بالعكس.

و ثانيها: أنهم نفوا القول بالعلة والمعلول، وهو أيضاً^{١١} ليس كذب لما ذكر.

١. ق : - اتفقوا. ٢. ص : فعل الفاعل. ٣. م : مفتقر.
٤. ص : - هل يسمى فعلاً. ٥. م : لكان. ٦. ق : - استحال أن ... الحدوث.
٧. م : كان. ٨. م : كان. ٩. م : خلاف.
١٠. ص : - يمكن أن. ١١. ق : - أيضاً.

و ثالثها: إنَّ الحكماء يحيلون استناد الأزلي إلى القادر. وهو أيضاً ليس كذلك، لذهابهم إلى أنَّ الله - تعالى^١ - قادرٌ مختارٌ مع أنَّ العالم أزليٌّ. ولا منافاة، لأنَّ القدرة هي^٢ كون الذات بحيث إنَّ شاء فَعَلَ، وإنَّ شاء تَرَكَّ. والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم^٣ أو عدم وقوعه؛ بل مقدم شرطية الفعل واقعٌ دائماً، ومقدم شرطية الترك غير واقع دائماً،^٤ بل يبحثون تارةً عن العالم أنَّه فعلٌ أزليٌّ مستندٌ إلى فاعلٍ تامٍّ الفاعلية وهذا بحثٌ طبيعيٌّ، لأنَّه بحثٌ عن العالم انمشتل على الأجسام والجسمانيات المادية، وأخرى يبحثون عن^٥ المبدأ الأول أنَّه فاعلٌ^٦ تامٌّ في الفاعلية معلوله أزليٌّ. فهو بحثٌ عن الواجب^٧ الوجود بأنَّ آثاره أزليةٌ، فيكون من الأبحاث الإلهية. وفي البحث الطبيعي نظراً! [١٣]

[١/٢٢٢-٣/٨٣] قوله: يريد بيان أنَّ كلَّ حادثٍ فهو^٨ مسبوقٌ بوجودٍ غير قارٍّ الذات. والدليل عليه إنَّ وجود الحادث بعد أنْ لم يكن، فيكون له قبلٌ، ضرورة أنَّ البعدية بالقياس إلى قبليته^٩. وذلك القبل لا يجمع^{١٠} البعد، لأنَّ الحادث ليس بوجودٍ فيما قبل و هو موجودٌ فيما بعد، فاجتماع القبل و البعد يوجب اجتماع الوجود و العدم؛ وإنَّه محالٌ. فالقبل^{١١} ليس نفس العدم، لأنَّ العدم بعد كالعدم قبل، وليس القبل يبعد و لا ذات الفاعل، لأنَّه يكون بعد و معاً^{١٢}. فهو أمرٌ آخر غير قارٍّ الذات، لأنَّه إذا فرضت حركة ينطبق نهايتها^{١٣} على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين^{١٤} حدوث الحادث قلياتٌ و بعدياتٌ متصرّمةٌ متجدّدةٌ، إذ كلٌّ جزءٌ يُفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث، فتكون بإزاء أجزاء^{١٥} الحركة قلياتٌ^{١٦} بعضها متصرّمةٌ وبعضها متجدّدةٌ، فيكون ذلك القبل متصلاً غير قارٍّ، وهو الزمان [١٤].

- | | | |
|---------------------------------------|---------------------|---------------------|
| ١. ص : - تعالى. | ٢. ص، ق : - هي. | ٣. م : وجود. |
| ٤. ص : - و مقدم شرطية ... دائماً. | ٥. ص، ق : - عن. | ٦. م : + أزلي. |
| ٧. م : واجب. | ٨. ق، ص، ص : - فهو. | ٩. ص : قبلية. |
| ١٠. ص : لا الجامع. | ١١. ص : و القبل. | ١٢. م : و قبل و مع. |
| ١٣. ص : ما هيتهما. | ١٤. ك : انتهاء. | ١٥. ص : أجزاء. |
| ١٦. ق : + متصرّمة متجدّدة ... قليات . | | |

والاعتراض من وجوه:

الأول: إن قوله: «القبل ليس نفس العدم» إما أن يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث، أو مطلق العدم. فإن أريد المقيّد فلا نسلم أنه بعد الحادث^١، وإن أريد المطلق فغاية ما في الباب إن قبل لا يكون مطلق العدم، لكن لا يلزم منه أن يكون العدم المقيّد أعني: الذي يتعقبه الحادث.

الثاني: النقض بالزمان، فإنه يمكن أن يقال: قبل لا يجوز أن يكون^٢ هو^٣ الزمان، لأنه يكون بعد.

فإن قلت: الزمان الذي هو قبل مغائر للزمان الذي هو بعد؛ فتقول: كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغائر للعدم الذي هو^٤ بعده، لأن هذا العدم طار، وذلك أزلي زائل، وفرق بين الطاري والزائل.

الثالث: إن الحادث إذا كان بعد أن لم يكن، يكون^٥ عدمه قبل وجوده بالضرورة، وذلك يناقض أن قبل ليس هو عدم الحادث.

الرابع: سلّمنا أن قبل أمر مغائر، لكن لا نسلم أنه غير قار.

قوله: «لأنه إذا فرض حركة تنطبق على أول الحادث»؛ قلنا: معارض بأنه إذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا تجدد فيه ولا تصرّم، فلا يكون في قبل تجدد وصرّم، فلا يكون غير قار الذات. ولئن سلّمنا أنه غير قار لكن لم لا يجوز أن يكون قبل هو الحركة المتصرّمة المتجدّدة^٦؟

والجواب عن هذه الاعتراضات: إن التردد في قبل بالذات، فإنه لا بدّ منه، إذ معروض القبليّة إن عرضته^٧ القبليّة بالذات فذاك^٨، وإن عرضته^٩ القبليّة^{١٠} بواسطة شيء آخر فذاك الشيء الآخر هو قبل بالذات، وإليه أشار بقوله: «وليست القبليّة نفس العدم»، فإن معروض القبليّة إذا كان قبلاً بذاته^{١١} فكأنه نفس القبلة.

١. م: الحادث.	٢. ق: أن يكون.	٣. م: هو.
٤. م: هو.	٥. م: يكن.	٦. م: المتجدّدة.
٧. م: عرضه.	٨. م: فذلك.	٩. م: عرضه.
١٠. ق: القبليّة.	١١. م: لذاته.	

إذا تمهّد هذا فنقول: وجود الحادث بعد أن لم يكن بعديةً بالقياس إلى قبلية، فلا بدّ من معروض القبلية بالذات [١٥]. ولا شكّ أنّ معروض القبلية بالذات يستحيل أن يكون معروض البعدية، فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم؛ لأنّ العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ذات الفاعل، وإلاّ لم يصر معاً وبعداً. فتعيّن أن يكون معروض القبلية بالذات أمراً مغائراً لهما. وعروض القبلية للعدم^١ لا ينافي أن يكون معروض القبلية بالذات مغايراً له،^٢ لجواز أن يكون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتّى أنا استدللنا على وجود ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم. وإذا ثبت أنّ معروض القبلية أمرٌ مغائر فهو غير قارٍ؛ بل هو متجدّد متصرّم،^٣ لأنّ ذلك القبل ممتدّ إلى الأزل، وكلّ جزء يفرض منه يكون^٤ سابقاً على جزءٍ آخر، فإنّ القبلية التي من سنتين يكون قبل القبلية التي من سنة، فهناك قبلاتٌ وبعدياتٌ متصرّمة^٥ متجدّدة. ولكن ربّما يمنع^٦ ذلك في بادي النظر، فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتّى يتبيّن ذلك، وإلاّ لم يكن في الاستدلال /SB15/ إليه حاجة.

ثمّ ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والتقصان، لأنّ قبل زيدٍ إلى نوح مثلاً أطول و أزيد منه^٨ إلى موسى، فيكون مقداراً [١٦].

والحاصل إنّ لمعروض القبلية بالذات خواصّ:

إحديها: أنّه^٩ يمكن أن يكون له أجزاء، فإنّ قبل زيدٍ إلى نوح يمكن أن يُقسّم^{١٠} و يُقال: قبل زيدٍ إلى عمرو مثلاً، ثمّ إلى بكرٍ، ثمّ إلى خالدٍ، ثمّ إلى نوح. وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة التي فرضها الشارح، فإنّ قبل الحادث إلى ابتداء الحركة ينقسم إلى قبله إلى ربع الحركة، ثمّ إلى نصفها، ثمّ إلى ثلاثة أرباعها.

الثانية: إنّ تلك الأجزاء لا يجتمع معاً؛ بل كلّ جزء يفرض فهو قبل بالقياس^{١١} إلى أجزاء، بعد بالقياس^{١٢} إلى آخر.

١. ق: العدم.	٢. ق: س، ص: له.	٣. س: منجددة متصرّمة.
٤. م: يمتدّ.	٥. ق: س: يكون.	٦. م: س: +.
٧. م: + يكون.	٨. ك: - منه.	٩. ص: إنها.
١٠. م: ينقسم.	١١. ص: ق: + إلى آخر.	١٢. م: إلى أجزاء بعد بالقياس.

الثالثة: إنه يقبل التقدير. فالقبل بالذات كم لا احتمال له التقدير متصل لقبوله^١ الانقسام إلى الأجزاء^٢ غير قارّ الذات لعدم اجتماع أجزائها في الوجود. فهو الزمان؛ فلا يقال: إنه الحركة، لأن الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها، إذ لا يقال: حركة طولي، بل حركة في زمان أطول. نعم هذا^٣ الامتداد لما كان غير قارّ الذات لا يكون إلا حيث^٤ يكون تغيراً لا يقع دفعة، بل تدريجاً وهو الحركة، فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه، بل من حيث عدم الاستقرار.

بقي أن يقال: لما كان هذا الامتداد لا يجتمع أجزائه في الوجود لم يكن موجوداً، ضرورة أنه لو كان موجوداً لا يجتمع أجزائه في الوجود؛ فلا يكون الزمان موجوداً.

فنقول: هذا الامتداد وإن لم يوجد في الخارج إلا أنه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لا تجتمع تلك الأجزاء معاً وكان بعضها متقدماً على البعض. ولا يكون الامتداد في العقل كذلك إلا^٥ إذا كان في الخارج شيء غير قارّ الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد [١٧]، فإن الزمان كالحركة أمر مستمر في الخارج لا جزء له، لكن إذا حصل ذلك الأمر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل له^٦ امتداد في ذهن إذا فرض انقسامه يكون أجزائه لا يجتمع معاً وكان فيها تجدد وتصرف. وهذا الامتداد هو الذي^٧ ينطبق على الحركة والمسافة. ولا شك^٨ في أننا ندرك القبل امتداداً إلى الأزل ونحكم على أجزاء ذلك الامتداد بأن أحدها يتقدم على الآخر لو كانت^٩ موجودة في الخارج^{١٠}. فدل ذلك على أن في الخارج شيئاً غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه.

هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه إلا بدقيق النظر^{١١} والتأمل^{١٢} وهو معنى قولهم: الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط، وأنه يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع؛ وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان،

١. ق: لقبوله. ص: بقوله. ٢. م: أجزاء. ٣. ج: هذه. ٤. م: ج: بحيث. ٥. م: إذ. ٦. ق: ص: له. ٧. م: هو الذي. ٨. ج: لا شك. ٩. م: كان. ١٠. ص: + شيئاً. ١١. م: ج: النظر. ١٢. ص: + والتأمل.

كما أنَّ النقطة يفعل بسلاتها الخط.

و عند هذا^١ ظهر^٢ اندفاع ما يقال: «إنَّ قوله: هناك شيءٌ يتجدد و يتصرَّم، إنَّ أراد به أن يتجدد و يتصرَّم في الخارج و لا شكَّ^٣ أنَّ المتجدد غير المتصرَّم و هما جزءا^٤ الزمان، فيكون الزمان مشتملاً بالفعل على الأجزاء^٥ بعضها موجودٌ و بعضها معدومٌ، و ذلك ينافي اتصانه في ذاته، و إنَّ أراد أنه يتجدد و يتصرَّم في العقل، فهو باطلٌ، أمَّا أولاً: فلأنه لا يدلُّ على وجود الزمان في الخارج؛ و أمَّا ثانياً: فلأنَّ المتصرَّم هو القبل و المتجدد هو البعد. و القبلية و البعدية إضافتان^٦ لا بدَّ أن يكون معروضاهما معاً في العقل. فلا يكون التجدد و التصرَّم في العقل».

لأننا نقول: العقل يحكم بأنه يتجدد و يتصرَّم^٧ لو كان موجوداً في الخارج و له أجزاءٌ بالفعل فيه [١٨]، و لا يكون ذلك إلا بوجود أمرٍ غير قارٍّ الذات، و هو الزمان. و كذلك ما يقال: «الزمان إمَّا مقدار الحركة بمعنى القطع، أو مقدار الحركة بمعنى التوسُّط. و الأوَّل ليس بموجودٍ في الخارج، و الثاني لا يتجدد و لا يتصرَّم». فالجواب: إنَّ المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة^٨ بمعنى القطع، و إنَّه يدلُّ على وجود الزمان^٩ في الخارج كما حقَّقناه.

واعلم أنَّ في الدليل المذكور استدراكين:

أحدهما: إنَّ المقدَّمتين القائلتين بأنَّ القبلية^{١٠} ليست نفس العدم و لا ذات الفاعل لا دخل لهما في إثبات أنَّ معروض القبلية أمرٌ غير قارٍّ، و ذلك ظاهرٌ. نعم! يمكن أن يقال: إنَّ إيرادهما لدفع توهم أنَّ القبل هو العدم أو ذات الفاعل، إذ هما قبل الحادث. و ثانيهما: إنَّه يمكن توجيه الدليل بوجهين:

الأوَّل: إنَّ وجود الحادث بعد أن لم يكن، له^{١١} بعدية بالقياس إلى قبلية، و ليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا يجتمع مع البعدية. و القبلية التي لا يجتمع مع

٣. م: فلا شك.

٢. م: يظهر.

١. م: ذلك.

٦. م: إضافيان.

٥. م: أجزاء.

٤. م: جزء.

٩. م: + ههنا... الزمان.

٨. م: - التوسُّط و ... الحركة.

٧. م: متجدد و متصرَّم.

١١. م، ف، ص: - له.

١٠. م: - بأنَّ القبلية.

البعدية^١ لا تكون إلا زمانية، فيكون قبل كل حادث زمان^٢.

الثاني: إن الوجود الحادث بعد أن لم يكن، له قبل. وذلك قبل أمر غير قار يتجدد و يتصرم، وهو الزمان.

فلما كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية، أو تجديد القبل و^٣ تصرمه، فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك أحدهما لا محالة [١٩]. وقد علم من هذا أنه لولا إيراد المقدمتين لما احتيج^٤ إلى إثبات القبل بالذات؛ بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة.

[١/٢٢٣ - ٣/٨٦] قوله: واعلم! أن الزمان ظاهر الإثنية.

أراد أن يبين أنه لم رسم هذا الفصل بالتنبيه، والفصل الآخر^٥ بالإشارة، فقال: إن^٦ الزمان^٧ ظاهر الإثنية خفي المهيبة؛ أما أنه خفي المهيبة^٨ فظاهر، وأما SA16/ أنه ظاهر الإثنية فلأن^٩ سائر الناس يجزمون بوجوده، حتى قسّموه إلى الساعات و الأيام و الأسابيع^{١٠} و الشهور و السنين.

فإن قلت: هب! أن الزمان^{١١} مطلقاً ظاهر الإثنية، إلا أن وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر، وهو المطلوب من الفصل؛ فما هو ظاهر الإثنية ليس بمطلوب من الفصل، وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الإثنية فالأنسب التعبير عن الفصل بالإشارة.

فنقول: كون الحادث مسبقاً بزمان ظاهر أيضاً. فإن الحادث ما كان ثم كان. وليس معناه إلا أن هناك زماناً ما^{١٢} كان^{١٣} فيه ثم زماناً آخر كان فيه، فإن لفظة «كان» مشعرة بالزمان على ما سيصرّح^{١٤} الإمام في اعتراضه بعد.

ثم لا يمكن أن يقال: كان معدوماً، أو كان الله - تعالى - موجوداً، يبين أن ذلك ليس نفس

- | | | |
|-------------------------|-------------------------------|----------------|
| ١. ق : لا يجمع البعدية. | ٢. ص : زمني. | ٣. س : أو. |
| ٤. ص : احتاج. | ٥. ج : الخير. س : الآتي. | ٦. ج. ص : لأن. |
| ٧. س : - الزمان. | ٨. ق : - أما أنه خفي المهيبة. | ٩. م : فإن. |
| ١٠. م : الأسابيع. | ١١. ص : - وجوده ... الزمان. | ١٢. م : ما. |
| ١٣. م : + موجوداً. | ١٤. م : + هـ. | |

العدم و لا ذات الفاعل، وإلا فلا احتياج^١ في التنبيه إليه.
هذا حاصل الدلالة المذكورة، وهو في غاية الجلاء إن تعقل!

[٢٣/١-٨٧/٣] قوله: و اعلم! أنه إنما نبه ههنا.

مهّد^٢ مقدّمتين ليستعين بهما في دفع شبهة الإمام.

المقدّمة الأولى: إن الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية و البعدية الخاصّتين به، أي: الذاتيتين. فإنّ القبلية و البعدية تلحقان الزمان لذاته و غيره بسببه. فالشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في زمان^٣ قبل زمان^٤ آخر، وأمّا الزمان فهو قبل زمان^٥ آخر لذاته المتصرّمة المتجدّدة.

فلئن عاد السائل و قال: المتصرّم إمّا أن يكون نفس المتجدّد، و هو محال؛ أو غيره، و حينئذٍ يختلف أجزاء الزمان، فلا يكون متّصلاً.
فلتعد الجواب: بأنّ التصرّم و التجدّد بعد فرض أجزاء الزمان، و لا اختلاف لأجزاء الزمان في نفسه.

[٢٣/١-٨٧/٣] قوله^٦: و لا يصحّ تعريف الزمان بهما.

فرق بين التصديق بآية الزمان و تصوير مهيّته، فإنّ القبلية و البعدية لمّا كانتا من خواصّ^٧ الزمان كان من الظاهر أن يصحّ تعريف الزمان بهما كما أمكن الاستدلال بهما على وجوده، لكن وقع^٨ الاستدلال بهما و لا يصحّ التعريف^٩ بهما. فلا يقال: الزمان ماله بالذات القبلية و البعدية؛ لأنّ تصوّر القبلية و البعدية الذاتيتين موقوفٌ على تصوّر الزمان، فيكون التعريف به^{١٠} دورياً.

ثم إن سئل و قيل: إنّما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية و البعدية المختصّتين

١. م: فلا احتياج. ٢. م: تمهيد. ق: تمهّد. ٣. م: للزمان.

٤. م: للزمان الآخر. ٥. ق: زمان. ٦. م: و قوله.

٧. م: كانتا فرض أخصّ. ٨. ق: رفع. ٩. م: تعريفه.

١٠. م: ق: به.

بالزمان، وليس كذلك بل بمطلق^١ القبلية و البعدية، لكن لما كان مطلق القبلية و البعدية^٢ شاملاً للزمان و المكان و غيرهما^٣ وقع التمييز بأنهما لا يجتمعان معاً.

أجاب: ^٤ بأنه لا بد في التعريف من هذا المميز، لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القبلية و البعدية و ليست ههنا إلا زمانية، فيعود الدور فإن قيل: كما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية و البعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده^٥ بهما لأن التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان، فيكون إثبات الزمان موقوفاً على نفسه، و هو مصادرة على المطلوب

أجاب: بأن الزمان لما كان معروف الإتيية لم يلتفت في التنبيه عليه إلى ذلك، فإن الغرض من التنبيه ليس إلا إيضاح ما فيه خفاء ببسط عبارات و الكشف عن خبيات هي مناط الحكم، فأخذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك.

و اعلم! أن الشيخ عرّف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية و البعدية اللتين لا تجتمعان معاً، فأشار^٦ الشارح بهذا البحث إلى اختلال في ذلك.

المقدمة الثانية: إن القبلية و البعدية الزمانيتين إضافيتان لأن القبل لا يكون قبلاً إلا بالقياس إلى بعد^٧، و كذلك البعد؛ و هما ليستا بموجودتين^٨ في الخارج، لأن وجودهما يتوقف على وجود الجزئين^٩ من الزمان معاً، و هو محال، فيستحيل وجود القبلية و البعدية. لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما، كما إذا ثبت القبلية^{١٠} لعدم الحادث دل^{١١} على أن معروض القبلية بالذات موجود معه.

و ههنا سؤال، و هو أن يقال: لما ثبت أن لا وجود للقبلية و البعدية في الخارج بل هما أمران اعتباريان و لا شك أن الأمر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه^{١٢} في الخارج^{١٣}؛ فهذا الكلام ينافي أوله آخره!

١. ف، س: مطلق.

٢. س: لكن لما ... البعدية.

٣. م: شاملان.

٤. م: و أجاب.

٥. ص: ق: وجود.

٦. م: بعد.

٧. م: ليسا بموجودين.

٨. س: + و البعدية.

٩. ص: د: دل.

١٠. ص: الجزآن.

١١. ص: - بل هما ... الخارج.

١٢. م: وجوده معروضه.

أجيب^١ بوجهين:

أحدهما: إنه ثبت أن معروض القبلية يتجدد ويتصرّم، ولا شك أن العدم لا يتجدد ولا يتصرّم [٢٠]؛ فيكون موجوداً في الخارج.

واعترض: بأن الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضيهما^٢، والدالّ فيما ذكرتم هو التجدد والتصرّم.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأن المتصرّم هو القبل، والمتجدد هو^٣ البعد، والقبلية والبعدية اللتان لا تجتمعان لابدّ أن يتصرّم إحداهما ويتجدد الأخرى، فيدلّان على وجود المعروض في الخارج.

وثانيهما: أنه ثبت^٤ أن القبل لا يجتمع مع البعد، فعدم اجتماعهما إمّا أن يكون في العقل وليس كذلك، لا اجتماعهما في العقل حتّى عرض لأحدهما القبلية، وللآخر البعدية، أو في الخارج، فلا بدّ من وجود المعروض في الخارج. وهذا منقوض بالعدم^٥ والوجود، فإنّهما لا يجتمعان لا^٦ في الذهن، بل في الخارج، ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج، فإنّ السلب لا يستدعي وجود الموضوع.

واعلم/ SB16/ أن القبلية والبعدية^٧ لا تلحقان^٨ إلا لأجزاء^٩ الزمان حتّى يكون جزء منه موصوفاً بالقبلية والآخر بالبعدية. فمعرضهما^{١٠} أجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج، لأنّ الزمان متّصل واحد [٢١]؛ ولأنّه لو وجدت لتتالي الآتات، فحينئذ لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضيهما في الخارج، بل عدمه، فكيف يستدلّ لهما على وجود الزمان؟!

إذا عرفت هذا عرفت^{١١} اندفاع الجوابين واتّجاه أن يقال للشارح: معروض^{١٢} القبلية والبعدية على ما صرّحت به أجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج، فكيف يدّلان على وجود معروضيهما؟! أو يقال: معروض القبلية متأثر لمعرض البعدية لأنّهما لا يجتمعان،

١. ق: وأجيب.	٢. ص: معروضيهما.	٣. ص: ص: . مو.
٤. ص: . أنه ثبت.	٥. ص: + والعدم.	٦. ص: إلا.
٧. ق: . والبعدية.	٨. م: لا يلحقان.	٩. م: أجزاء.
١٠. م: فمعرضاهما.	١١. ق: ص: عرف.	١٢. ص: معروضه.

فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتغال الزمان على الأجزاء بالفعل، وإنه محال.
والحاصل: أن القبلية والبعدية لأنهما اعتباريان^١ لا يدلان على وجود معروضيهما،
بل ليس يجوز أن يوجد معروضهما^٢ في الخارج.
والجواب: أن المراد بالمعروض ههنا هو متعلق^٣ القبلية والبعدية^٤، لا محلّهما [٢٢]،
فإن محلّهما جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج أي: ما يعرض القبلية والبعدية
بسببه، فإنّهما إنما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الأمر الغير المستقرّ الموجود^٥ في
الخارج^٦، فأطلق المعروض على سبب المعروض مجازاً. وإلى هذا المعنى أشار في فصل
«سَبَقِ الْمَحْدَثِ بِالْمَادَّةِ» حيث قال: «الإمكان من حيث إنه^٧ متعلق بأمر خارجي
يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج»؛ كما مضى في التقدّم بعينه.

[٢٢٣/١-٨٩٤/٣] قوله: أمّا نفس القبلية فليس هو من الموجودات.

حاصل الجواب: أن القبلية أمر اعتباري لا وجود لها في الخارج [٢٢٣]، لكن لها
اعتباران:

أحدهما: من حيث عروضها^٨ لأجزاء الزمان بحسب الذات وحيث لا يكون في زمان آخر.
والثاني: من حيث ذاتها، فهي توجد في الذهن. ووجودها في الذهن يكون في زمان،
فيكون له قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار، والقبليات^٩ لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار.

وفي قوله: «لا يتسلسل» لطيفة، وهي^{١٠} أن المشهور أن التسلسل في الأمور
الاعتبارية ليس محالاً، فيبين بقوله: «و لا يتسلسل»؛ أن معنى ذلك ليس أن الأمور
الاعتبارية يتسلسل، وهو ليس بمحال؛ بل المراد أن ذهب السلسلة في الأمور

١. م: لكونهما اعتباريتين. ٢. م: معروضاهما. ٣. م: متعلقتهما.
٤. م: القبلية والبعدية. ٥. م: الوجود. ٦. م: في الخارج.
٧. م: أمر. ٨. م: عرضيهما. ٩. م: فالقبليات.
١٠. م: هي.

الاعتبارية موقوفٌ على اعتبار الذهن. والذهن لا يقوى على اعتبار أمورٍ غير متناهية، فإذا انتقطع انتقطت السلسلة.

[١/٢٢٤-٣/٩٠] قوله: و يندفع أيضاً اعتراضه بأنَّ العدم لو اتَّصف بالقبلية^١.

أي: إنَّهم قالوا: عدم كلِّ حادثٍ قبل وجوده. فقد وصفوا العدم بالقبلية. فلو كانت وجوديةٌ لزم اتَّصاف المعدوم بالموجود، وإنَّه محالٌّ.

والجواب: أنَّ القبليَّة أمرٌ اعتباريٌّ، فيصحَّ لحوقها لا للعدم المطلق بل للعدم^٢ المقيّد بالحادث^٣.

فلو قيل: هذا ينافي ما ذكر من أنَّ معروض القبلية ليس هو العدم.

فنقول: المراد ثمة معروض القبلية بالذات كما بيَّناه.

واعلم! أنَّ الأجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الأسئلة لا توجيه لها أصلاً؛ فإنَّ كلام الإمام ليس إلَّا أنَّ القبلية و البعدية ليستا من الوجودات^٤ الخارجية. فلا يجب أن يكون الموصوف بهما^٥ موجوداً في الخارج؛ فلا يلزم أن يكون قبل كلِّ حادثٍ أمرٌ موجودٌ في الخارج موصوفٌ بالقبلية. والشارح في تلك الأجوبة مازاد على^٦ أنَّها أمرٌ اعتباريٌّ، و كونها^٧ أمراً اعتبارياً لا ينافي عدمها في الخارج، بل يستلزمه.

والجواب: أنَّها وإن كانت معدومةً في الخارج إلَّا أنَّها متعلِّقةٌ بأمرٍ خارجيٍّ، فيدلُّ على وجوده كما مرَّ مراراً.

[١/٢٢٤-٣/٩٠] قوله: ثمَّ إنَّه اشتغل بالمعارضة.

هذا نقضٌ إجماليٌّ؛ و تقريره: إنَّ الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح^٨ بجميع مقدّماته، و إلَّا لزم أن يكون للزمان زمانٌ آخر. و ذلك أنَّ^٩ بعض أجزاء الزمان قبل البعض الآخر، و ليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فإنَّ أجزاء الزمان لا يوجد معاً -، فإنَّ لم

٣. ص : الحوادث.

٦. م : مازاد عليه إلّا.

٩. م : لأنّ.

٢. م : العدم.

٥. م : + أمراً.

٨. ص : يصحّ.

١. ج : - بأنّ ... بالقبلية.

٤. س، ص : الموجودات.

٧. م : و كونه.

يحصل هذا النوع من القبلية إلا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر.
وأنت خيرٌ بأن هذا النقض^٢ لا يرد إلا على أول التوجيهين، لا على الثاني.
ثم قد يمكن أن يفرق بين تقدّم عدم الحادث على وجوده وبين تقدّم بعض أجزاء
الزمان على بعض وجهين:

الأول: إن الزمان ينتقض^٣ لذاته بمعنى أن^٤ مهيّته وحقيقته يقتضي لذاتها^٥ أن يكون
بعض أجزائها قبل البعض، فاستغنت القبلية والبعديّة الحاصلتان^٦ فيه عن زمان آخر، وأمّا
الحركات فليست كذلك، لأن الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخراً، وبالعكس. فلا جرم لم
يكن كونها قبلاً وبعداً لنفس ذاتها. فلا بد أن يكون لأمر آخر.

والجواب عن هذا الفرق^٧ من وجهين:

أحدهما: إن أجزاء الزمان إمّا متساوية، أو^٨ مختلفة في المهيّة. فإن كانت متساوية في
المهيّة استحال أن يكون بعضها متقدماً لذاته وبعضها متأخراً لذاته [٢٤]، إذ الأشياء
المتساوية في المهيّة يجب أن يكون متساوية في اللوازم، وإن كانت متخالفة في المهيّة
لزم أن يكون الزمان^٩ متصلاً واحداً بل مشتملاً على أجزاء بالفعل ويكون مركباً من آفات
لأن كل جزء من الزمان موجود بالفعل /SA17/ فلو^{١٠} قبل القسمة تكون أجزائه
المفروضة^{١١} بعضها متقدماً وبعضها متأخراً لأنه غير قارّ الذات، والتقدير أن التقدّم و
التأخّر يستلزمان اختلاف الأجزاء في المهيّة، فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملاً على
أجزاء بالفعل، والمقدّر أنه جزء واحد؛ هذا خلف؛ فامتنع^{١٢} أن يقبل القسمة فيكون آنأ.

وثانيهما: أنا سلّمنا^{١٣} أن أجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته؛ لكن حصل منه
أن التقدّم الذي لا يجامع المتأخّر يمكن أن لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدّم و
المتأخّر، فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتّى يكون متقدماً على وجوده، بحيث لا

١. ق ٢ - لمي. ٢. س : البعض.

٣. س ج : منقض. ق : منتقض. ص : يقتضي. ٤. م : أن.

٥. م : بذاتها. ٦. ص : الخالصتان س : الخاصتان. ٧. ق : عن هذا الفرق.

٨. ج : وإما. ٩. م : الزمان. ١٠. ص ج، ص : ق : لو.

١١. ج، ق : المفروضة. ١٢. م : فإن امتنع. ١٣. س : ص : لا نسلم.

١٠. س : نفس اليوم أو. ص : - أو. ١١. ص : + في زمان لا يوجد.

[٢٢٤/١-٣/٩٢] قوله: و الجواب.

تحرير الجواب موقوف على مقدمة، و هي إن الموجود الغير القار الذات لا شك أن أجزائه لا تجتمع في الوجود معاً، فيكون بعضها قبل و بعضها بعد.

فمنه: ما يحكم العقل بتقدم بعض الأجزاء و تأخر بعضها بمجرد تصور تلك الأجزاء من غير ملاحظة أمر آخر و هو الزمان، فإنه إذا فرض له إجراء لا يكون تلك الأجزاء إلا يوماً و أمساً، و حكم العقل بأن اليوم متأخر و أمس^٢ متقدم لا يتوقف على ملاحظه أمر آخر غير مفهوم اليوم و الأمس، بل مجرد تصورهما كافٍ في ذلك.

و منه: ما حكم العقل بتقدم بعض أجزائه و تأخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء آخر، كالحركة، فإن كل جزء يفرض^٣ منها يعقل متقدماً و متأخراً، وإنما يحكم العقل بتقدمه أو تأخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم أو متأخر.

إذا تمهد هذه المقدمة فنقول: الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لأجزائه بالفعل. و إذا فرض العقل له أجزاء فتقدم بعضها و تأخر بعضها ليسا أمرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدماً و البعض الآخر^٤ متأخراً كالسواد و البياض العارضين للجسم، حتى صار بسببهما أسود و أبيض، فليس معنى قولنا: «التقدم و التأخر عارضان لأجزاء الزمان بحسب ذاته» إن أجزاء الزمان موجودة في الخارج، و القبلية و البعدية أمران موجودان في الخارج عارضان^٥ لأجزاء الزمان، و تلك الأجزاء يقتضيها اقتضاء العلة للمعلول، بل معناه: إذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتاج في تصور تقدم بعض الأجزاء و تأخر بعضها بل في التصديق بأن بعض الأجزاء متقدم و البعض^٦ متأخر إلى تصور غير حقيقة الزمان، بخلاف الزمانيات كالحركة، فإن تصور أجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها و تأخر البعض، بل^٧ إنما يتصور متقدماً أو متأخراً لوقوعه في زمان متقدم أو متأخر، و لهذا لا يقف السؤال إلا عند الوصول إلى الزمان. فإذا قيل: لم تقدم

٣. م: يعرض.

٤. م: عارضاً.

٥. م: و.

٢. م: الأمس.

٦. ج، م: من: الآخر.

٧. م: + الآخر.

١. م، م: قد.

٢. م: و.

٣. ج: أو.

الحادث الفلاني على ذلك الحادث؟ فيقال مثلاً: لأن^١ هذا الحادث وقع في واقعة زيد و ذلك الحادث وقع في واقعة عمرو، وكانت واقعة زيد سابقةً على واقعة عمرو^٢. فإن رجع و قال: لم كانت^٣ تلك الواقعة سابقةً؟ يُقال: لأنها كانت أمس و هذه كانت اليوم، فوقف السؤال قطعاً.

و بهذا التحقيق ظهر جواب الإمام حيث قال: أجزاء الزمان إن تساوت استحال أن يقتضي بعضها التقدم و بعضها التأخر؛

لأننا نقول: هذا إنما يكون لو كانت^٤ أجزاء الزمان موجودةً في الخارج [٢٧] و يكون /SB17/ بعضها علّةً للتقدم^٥ و بعضها علّةً للتأخر^٦، و ليس كذلك. فليس معنى عروض التقدم و التأخر لأجزاء الزمان إلا حكم العقل بتقدم بعضها و تأخر البعض بمجرد تصوّر الأجزاء، لعدم الاستقرار و كون مهيّتها هي عدم الاستقرار.

و علّم من هذا أن الشارح اختار في جواب النقض^٧ المذكور الفرق الأوّل، و دفع الجواب^٨ الأوّل من جوابيه و لم يتعرّض للجواب الثاني [٢٨] لظهور^٩ اندفاعه ممّا تقدّم، فإنّ القبلية و البعدية اللّتين لا تجتمعان لا بدّ أن تكونا بحسب الزمان؛ أمّا في أجزاء الزمان فيحسب الزمان^{١٠} الذي هو نفس القبل^{١١} و البعد، و أمّا في غيرها^{١٢} فيحسب الزمان^{١٣} المحيط بالقبل و البعد.

و أمّا حديث المعيّة فمعيّة الحركة للزمان غير معيّة الشيئين للزمان، فإنّ معيّة الحركة للزمان هي متى الحركة^{١٤} أي: كون^{١٥} الحركة في الزمان^{١٦}، و معيّة الشيئين للزمان هي كون متى أحدهما عين متى الآخر أي: كونها في زمان واحد... و المعيّة الأولى لا تحتاج إلى زمانٍ خارجٍ عن المعين، بخلاف الثانية، فلا يلزم^{١٧} من كون الحركة في زمانٍ كون^{١٨}

- | | |
|-------------------|--|
| ١. من: بأن. | ٢. من: + و كانت واقعة... عمرو. ٣. من: كان. |
| ٤. ج، ص، من: كان. | ٥. ق: المتقدّم. |
| ٦. ق: المتأخر. | ٧. من: البعض. |
| ٨. م: جواب. | ٩. م: غير. |
| ١٠. ق: القبلية. | ١١. م: غير. |
| ١٢. ق: القبلية. | ١٣. م: غير. |
| ١٤. ق: القبلية. | ١٥. م: غير. |
| ١٦. ق: القبلية. | ١٧. م: غير. |
| ١٧. ق: القبلية. | ١٨. م: غير. |

الحركة و الزمان في زمان.

[٢٢٥/١-٣/٩٤] قوله: يريد بيان مهية الزمان.

قد علمت أن قبل كل حادثٍ أمراً متجدداً متصراً. والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير، فالتغير^١ ههنا لا يكون إلا على سبيل التدرج، وهو الحركة. والحركة لا بد لها من متحرك، فالزمان^٢ يتعلق بحركة وجسم متحرك.

ثم إن كل زمان فرض فهو حادث، وكل حادث فقبله زمان، وكل زمان قبله زمان آخر، فالزمان متصل لا إلى أول؛ فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة، بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير، لما مضى بيانه في فرض الحركة^٣ المنطبقة نهايتها على بداية الحادث في^٤ أن القبل من نصف الحركة أقرب وأنقص، ومن ابتداء الحركة أبعد وأزيد.

[٢٢٦/١-٣/٩٥] قوله^٥: هو كمية الحركة^٦ لا من جهة المسافة.

الحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها، بل لمسافة أو زمان. فإننا لو فرضنا حركتين إحداهما^٧ في فرسخ والأخرى في فرسخين ولا ينظر إلى المسافة والزمان، لا يعلم طول إحداهما وقصر الأخرى، فكمية الحركة إنما هي من جهتين: من جهة المسافة، ومن جهة الزمان.

أما من جهة المسافة فالإنها كمٌ ينطبق عليها الحركة، فالحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى كل المسافة؛ فيعرض لها الكمية بحسب المسافة. ولنا نقول: إن للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية أخرى، بل كمية الحركة هي كمية المسافة. وإنما الزيادة والنقصان يعرضان الحركة للكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم.

وأما من جهة الزمان فالإنها كمٌ ينطبق على الحركة حتى أن الحركة في نصف الزمان

٣. ج، ص: فكل.

٥. م: من.

٨. م: أحدهما.

١. م: ج: والغير. ص: والتغير. ٢. ن: والزمان.

٤. م: + المستديرة وهو ... الحركة.

٦. ج، ن، ص: للحركة.

٦. م: + و.

نصف الحركة في كل الزمان. فلما كان الزمان كميّة الحركة وكميّة الحركة من جهتين: جهة المسافة و جهة الزمان، لكن جهة المسافة جهة التقدّم والتأخّر اللّذين يجتمعان ضرورةً أنّ المسافة ينقسم إلى متقدّم ومتأخّر في الوضع يجتمعان معاً في الوجود، و جهة الزمان جهة التقدّم والتأخّر اللّذين لا يجتمعان، فالزمان^١ كميّة الحركة لا من جهة^٢ التقدّم والتأخّر اللّذين يجتمعان^٣، فإنّها جهة المسافة. والزمان ليس كميّة الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدّم والتأخّر اللّذين لا يجتمعان، فإنّها جهة الزمان^٤.

[١/٢٢٦-٣/٩٦] قوله^٥: قال الشيخ في «الشفاء».

التقدّم والتأخّر في الحركة تابعان إمّا للتقدّم^٦ والتأخّر في المسافة، أو للتقدّم والتأخّر في الزمان. فكما أنّ المسافة إذا انقسمت إلى متقدّم ومتأخّر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر، كذلك الزمان إذا انقسم إلى متقدّم ومتأخّر انقسمت الحركة إلى متقدّم ومتأخّر بحسب ذلك أيضاً^٧. حتّى أنّ المتقدّم من الحركة هو ما حصل في المتقدّم من المسافة أو^٨ الزمان، والمتأخّر من الحركة ما يحصل^٩ في المتأخّر من المسافة أو الزمان؛ لكن المتقدّم والمتأخّر من المسافة يجتمعان معاً في الوجود^{١٠} ومن الحركة^{١١} و^{١٢} الزمان لا يجتمعان، فيكون للتقدّم والتأخّر في الحركة خاصيّة من جهة ما هما أي: التقدّم والتأخّر للحركة، لا من جهة ما هما للمسافة. وتلك الخاصيّة كونهما لا يجتمعان و يكونان أي: يكون^{١٣} المتقدّم والمتأخّر معدودين بالحركة، فإنّا نعدّ المتقدّم والمتأخّر بحسب أجزاء الحركة حتّى أنّ الحركة إذا تجزأت فمهما^{١٤} كانت أكثر كان عدد المتقدّم والمتأخّر أكثر، وإن كانت أقلّ كان عددهما أقلّ. فعدد الأجزاء المتقدّمة^{١٥} والمتأخّرة من الحركة هو الزمان، كما أنّ الحركة إذا اتّصلت كان مقدارها الزمان. فالزمان عدد الحركة إذا

- | | | |
|---------------------|----------------------------------|---------------------|
| ١. ج : فإنّ الزمان. | ٢. س : جهتي. | ٣. ص : لا يجتمعان. |
| ٤. ص : - الزمان. | ٥. م : قد قال. | ٦. س ، ص : للتقدّم. |
| ٧. ق ، س : - أيضاً. | ٨. م : و. | ٩. ص ، ج : حصل. |
| ١٠. م : - و. | ١١. ص : + ما يحصل في ... الحركة. | |
| ١٢. م : + من. | ١٣. م : - يكون. | ١٤. س ، ق : منهما. |
| ١٥. ص : المتقدّم. | | |

انقسمت إلى متقدّم و متأخّر، تبعاً لاتقسام المسافة لا تبعاً لاتقسام الزمان. و هذه النكتة الأخيرة إشارة إلى أنّ الشيخ عرّف ههنا الزمان بالتقدّم و التأخّر في المسافة لا في الزمان^١ ثلّا يلزم الدور؛ بخلاف ما في الاشارات، فإنّه قال: «من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان»، و ليس هذا إلّا التقدّم و التأخّر الزمانيين؛ فهو مستلزم للدور. فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفا.

[٢٢٦/١-٣/٩٧] قوله: يريد بيان كون كلّ حادثٍ مسبوقاً بموضوع أو مادة.

الحادث قبل وجوده إمّا أن يكون ممكناً أن يوجد، أو ممتنعاً أن يوجد. و الممتنع أن يوجد لا يوجد، و لو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن^٢ أن يوجد. فإمكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه /SA18/، لأنّ القدرة معلّلة بإمكان الوجود، و عدم القدرة بعدم الإمكان. فلو^٣ كان إمكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه. و أيضاً إمكان الوجود أمرٌ للشيء في نفسه، و كونه مقدوراً^٤ بالقياس إلى القادر.

لا يقال: سيجيء أن الإمكان أمرٌ إضافي، و هو ينافي القول بأنّه أمرٌ للشيء في نفسه^٥؛ لأنّا نقول: المراد أن الإمكان^٦ أمرٌ للشيء لا بالقياس إلى القادر، فيكون لكونه مقدوراً؛ و حينئذٍ إمّا أن يكون جوهرًا لا في موضوع، أو عرضاً^٧ في موضوع. و الأوّل باطل، لأنّه أمرٌ إضافي و الأمور الإضافية لا يكون جواهرًا. فهو إذن عرضٌ موجودٌ في محلٍّ؛ إن قيس إليه فهو موضوعٌ له، و إن قيس إلى الحادث فهو مادةٌ إن كان صورةً، و موضوعٌ إن كان عرضاً. فقد بان أن كلّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بإمكان مقارنٍ للعدم و هو قوّة الوجود، و مادّة و هي موضوع تلك القوّة.

و لا يخفى عليك أنّ المقدّمة القائلة بأنّ الإمكان ليس نفس القدرة لو حذفت من البين لثمّ البيان دونها [٢٩]، إلّا أنّه لما كانت^٨ القدرة سابقةً على وجود الحادث كما أنّ الإمكان سابقٌ عليه فربّما يذهب الوهم إلى أنّه هي، فأوردت تلك المقدّمة دفعاً لهذا الوهم، كما في

١. م : و هذه النكتة ... الزمان. ٢. م : يمكن.
٣. م : مقدراً. ٤. م : تفسيره.
٥. م : كان.
٦. م : أنّ الإمكان.
٧. م : عرضاً.
٨. م : كان.

برهان الزمان.

و كأن^١ سائلاً يقول: المراد بهذا الإمكان إما الإمكان الاستعدادي، وإما الإمكان الذاتي؛

فإن كان الأول: فلانسلم أن كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود؛ لأن^٢ قوله: «كل حادث فهو قبل وجوده إما ممكن الوجود أو ممتنع الوجود»، قلنا: لانسلم العصر، وهو ظاهر؛ وإن كان الثاني: فلانسلم احتياجه إلى محل غير الممكن، بل من المحال أن يقوم بغير الممكن وإلا لكان الممكن في نفسه غير ممكن [٣٠].

أجاب عنه بقوله: «واعلم! أن كل إمكان» وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفا؛ وتقريره: أن المراد بالإمكان الذاتي، وهو محتاج إلى محل غير الممكن، لأن الإمكان الذاتي إنما هو بالقياس إلى الوجود. والوجود إما بالذات أو بالعرض، والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه، والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئاً آخر كوجود الجسم أبيض^٣. فالممكن أن يوجد إما يمكن أن يوجد شيئاً آخر، أو يمكن أن يوجد في نفسه. فإن كان يمكن أن يوجد شيئاً آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن أن يكون شيئاً آخر [٣١]. كما يقال: الجسم يمكن أن يكون أبيض، لأن الإمكان هنا إضافة إلى وجود الأبيض، وهو وجود للجسم^٤ بالعرض، لأنه كون الجسم شيئاً آخر.

وهكذا ما يقال: الجسم يمكن أن يوجد له البياض، فليس معناه إلا أن الجسم يمكن أن يكون موجوداً آخر^٥ هو أبيض.

والغرض من قوله: «فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً^٦ آخر»، التعبير عن معنى الوجود^٨ بالعرض بعبارتين متقاربتين المعنى، فإن إحداهما: إن الوجود بالعرض هو أن يوجد شيء^٩ لشيء آخر، وثانيهما: أن يوجد شيء^٩ شيئاً آخر؛ ولا شك أنه متى وجد شيء^٩ لشيء^٩ يصير بحسب وجوده له شيئاً آخر؛ وبالعكس.

٢. ص: الأبيض.

٦. م: + و.

٩. ص: الشيء.

٢. م: أن.

٥. ص: الجسم.

٨. م: المرجود.

١. ج: فكان.

٤. م: فلا بد في وجوده من ذلك.

٧. ص: وجوداً.

وكما^١ يقال: الماء يمكن أن يصير هواءً، فإنَّ الإمكان فيه بالقياس إلى وجود الهوائية للمادة المائية، وهو وجودُ لها^٢ بالعرض.

وكما يقال: المادة يمكن أن تكون موجودةً بالفعل أي: يمكن أن يوجد لها الصورة، فالإمكان^٣ بالقياس إلى وجود الصورة للمادة الذي هو وجودُ للمادة بالعرض لا وجودها في نفسه، فهذه الإمكانات تستدعي شيئاً حتَّى يمكن أن يوجد شيئاً آخر، أو يوجد له شيءٌ آخر، وهو موضوعُ موجودٌ معها. هذا في الإمكان بالقياس إلى الوجود بالعرض.

وأما الممكن أن يوجد في نفسه، فهو إما بحيث متى وجد كان موجوداً في غيره، أو مع غيره، وإما بحيث متى وجد كان موجوداً^٤ بذاته من غير علاقةٍ بينه وبين غيره.

فإنَّ^٥ كان بحيث متى وجد كان قائماً بغيره أو مع غيره، فهذا الممكن إنَّ كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً أن يوجد [٣٢]، لكنَّه إذا كان موجوداً لا يوجد إلا في غيره أو مع غيره. فلمَّا أمكن أن يوجد قبل حدوثه، أمكن أن يوجد^٦ قائماً بغيره أو مع غيره، وإمَّا يمكن أن يوجد قائماً بغيره أو مع غيره إذا وجد ذلك الغير، ضرورةً أنَّ ذلك الغير لو كان معدوماً لا تمتنع قيامه به^٨ أو معه [٣٣]، فيكون ذلك الغير موجوداً مع إمكان وجوده، وهو موضوعه.

وقوله: «و يكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء»، إمَّا يصحُّ في الحادث الذي يوجد في شيء. وأما الذي يوجد مع الشيء فهو موضوعه ليس حامل^٩ وجوده، /SB18/ لأنَّ موضوعه ذلك الشيء، وهو ليس بحامل وجوده.

وإنَّ كان بحيث متى وجد كان قائماً بذاته من غير تعلُّق بغير^{١٠}، امتنع أن يكون حادثاً، إذ لو كان حادثاً لكان له قبل حدوثه إمكان وجودٍ ليس بعرضٍ، وإلا لكان له موضوعٌ، فيكون الممكن مسبقاً بموضوع يتعلَّق به إمكانه و^{١١} التقدير أنَّ لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات، فيلزم أن يكون إمكان وجوده جوهرًا قائماً بذاته، لكنَّه

٣. ق، ص: بالإمكان.

٢. س: لهما.

١. م: يمكن أن.

٦. م، ص: وإنَّ.

٥. ق: - في غيره ... موجوداً.

٤. ث: أو يوجد شيئاً.

٩. م: بحامل.

٨. ص: فيه.

٧. م: - أمكن أن يوجد.

١١. ص: هو.

١٠. م: بغيره.

مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر. فهذا الممكن إما أن يمتنع أن يوجد أو يكون موجوداً دائماً، فقد ظهر أن إمكان وجود الحادث إما إمكان وجوده بالعرض وهو إمكان وجود شيءٍ لشيءٍ، أو إمكان وجوده بالذات وهو إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ أو مع شيءٍ وإيّا ما كان فهو محتاجٌ إلى موضوع موجودٍ معه.

و بالتفصيل: الأشياء الحادثة إما أعراض^١، أو صور^٢، أو مركبات^٣، أو نفوس^٤. والأعراض^١ والصّور^٢ إمكان وجودهما هو إمكان وجودهما في جسمٍ أو مادّةٍ. وإمكان وجود المركبات هو إمكان وجود صورها في موادّها. وإما إمكان النفوس فإمكان وجودها^٥ متعلّقة بما يصلح أن يكون آلة لها في الاستكمال. وجميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوع يوجد معها، وهو المطلوب. وأنت بأدنى تأملٍ تعلم أن القسم الأوّل يرجع إلى القسم^٦ الثاني و بالعكس. فقد كفى أحدهما في البيان [٣٤]!

فإن قيل: لو كانت^٥ هذه الإمكانيات التي هي قبل وجود الحادث إمكانيات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد^٦ لكتّنها تختلف^٧ فإن إمكان وجود النفس مثلاً بالقياس إلى الهيولى الأولى^٨ أبعد، وبالنسبة إلى العناصر بعيد^٩، وإلى المعادن فيه بعد^{١٠}، وإلى مادّة النبات فيه قرب^{١١}، وإلى النطفة أقرب، ثم إلى العلقة، ثم إلى المضغة، ثم إلى اللحم فإمكان الحادث قبل وجوده يختلف، فلا يكون إمكاناً ذاتياً؛

أجاب بقوله: «و إمكانيات هذه الأشياء ...».

و تحرير الجواب: إنّه قد ظهر أن كلّ واحدٍ^٩ من هذه الإمكانيات هو إمكان وجود شيءٍ في شيءٍ أو معه. وله اعتباران:

أحدهما: من حيث تعلّقه بالشيء الخارجي. وبهذا الاعتبار إذا قارن العدم يسمّى قوّة يختلف قرباً وبعداً، ويكون قول الإمكان على مراتبها^{١١} بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد. ولا شك أن ذلك لا يكون إلا بحسب اختلاف^{١١} استعدادات متعاقبة على

٣. م: موجود.

٦. م، ق: البعيد.

٩. م: واحدة.

٢. ق: النفوس.

٥. م، ص: كان.

٨. م: الأولى.

١١. ص: اختلاف.

١. م: فالأعراض.

٤. م: القسم.

٧. م: بالقرب والبعد.

١٠. م: مراتبهما.

ذلك الموضوع. فالإمكان الذاتي أيضاً يختلف من حيث تعلّقه به.

و ثانيهما: من حيث وجوده في نفسه. وبهذا الاعتبار أمرٌ لازم لمهيّة الممكن بالقياس إلى وجودها لا يختلف أصلاً كالوجوب والامتناع. فقد علمت أن عدم اختلاف إمكان^١ الممكن بالنظر إلى ذاته لا ينافي اختلافه نظراً إلى وجود^٢ موضوعه.

بقي على الاستدلال منع؛ وهو أننا لا نسلّم أن الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان إمكان وجوده إمّا جوهرًا أو^٣ عرضاً. وإنّما يكون كذلك لو كان موجوداً في الخارج، وهو ممنوع^٤ [٣٥].

و جوابه: إنّه لما ثبت أن هذا الإمكان هو إمكان وجود شيء في شيء، فلا يخلو إمّا أن يكون موجوداً في الخارج، أو لا يكون. وأيّاً ما كان يحتاج^٥ إلى موضوع موجود في الخارج. أمّا إذا كان موجوداً فظاهراً، وأمّا إذا لم يكن موجوداً فلأنّه متعلّق بالامر الخارجي، فمن حيث تعلّقه به يستدعي وجوده في الخارج^٦ كما في بحث التقدّم والتأخّر [٣٦].

و هذا الجواب وإن كان يفيد الشارح في دفع إشكالات الإمام إليه^٧، لكنّه لا يتم في التعليل. لأنّ المنع^٨ يشتغل إلى مقام آخر؛ وهو أننا لا نسلّم أن الحادث له قبل وجوده إمكان وجود شيء في شيء، وإنّما يكون كذلك لو كان كلّ حادث لا يوجد إلّا في شيء، وبيانه كما ذكر^٩ يتوقف على كون الإمكان إمّا عرضاً أو جوهرًا. وهو أول المسألة

لا يقال: كلّ حادث فهو يوجد^{١٠} في شيء أو مع شيء^{١١}، لأنّ ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثاً وإلّا أمكن وجوده قبل حدوثه؛ لكن متى وجد لا يوجد إلّا جوهرًا قائماً بذاته من غير تعلّق بغيره. فلو أمكن وجوده قبل حدوثه لأمكن وجوده قبل وجوده^{١٢} جوهرًا قائماً بذاته، وإنّما يمكن قبل وجوده جوهرًا قائماً بذاته لو كان موجوداً ضرورة أنّه لو لم يكن موجوداً لامتنع أن يكون جوهرًا قائماً بذاته، فيلزم أن يكون قبل وجوده موجوداً^{١٣}؛ هذا

١. م : إمكان.	٢. س : وجود.	٣. م : وإمّا.
٤. م : محتاجاً.	٥. ق : إمّا إذا كان في الخارج.	٦. م : إليه.
٧. ص : المنفي.	٨. م : ذكره.	٩. ق : موجود.
١٠. ص : - أو مع شيء.	١١. ق : حدوثه.	١٢. س : وجوداً.

خلفاً، وإذا ثبت أن كل حادث لا يوجد إلا في شيء أو مع شيء فلا يكون مكانه إلا إمكان وجود شيء في شيء أو معه، وهو المقصود.

لأننا نقول: الممتنع هو أن يكون بشرط العدم لا في العدم، فيمكن أن يكون جوهراً قائماً بذاته قبل^١ وجوده، وإن لم يمكن أن يكون بشرط أن يكون قبل وجوده.

وهذا المنع وارد على /SA19/ الشق الأول أيضاً، فإن الممتنع هو القيام بالغير بشرط^٢ عدمه لا في وقته، فيمكن أن يوجد الغير ويقوم^٣ به.

قال الشيخ في الشنار: «لما ثبت أن الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فإمكان وجوده لا بد أن يكون أمراً^٤ موجوداً، فإنه لو لم يكن أمراً موجوداً لم يكن^٥ للحادث إمكان وجود، فلا يكون الحادث ممكن الوجود، هذا خلف^٦»

وفيه نظر! لأننا نقول: لا نسلم أن إمكان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يكن الحادث ممكن الوجود، وإنما يكون كذلك لو لزم من انتفاء مبدء المحمول انتفاء الحمل الخارجي، وهو ممنوع، فإن^٧ العمى ليس بموجود في الخارج وزيد أعمى في الخارج.

والأولى أن يستدل على المطلوب بالإمكان الاستعدادي، بأن يقال: لا شك في إمكان الحادث، فإمكانه إما أن يكون كافياً في فيضان وجوده عن المبدأ، أو لا^٨. فإن كان كافياً يلزم قدم الحادث وهو محال، وإن لم يكف^٩ بل توقف فيضانه على شرط، فذلك الشرط إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. لا سبيل إلى الأول، وإلا لزم قدم الحادث، والشرط المحدث يتوقف أيضاً على شرط آخر محدث^{١٠}، وهكذا إلى غير نهاية.

ثم، إن وجود الحادث إما أن يتوقف على وجود هذه^{١١} الشروط الغير المتناهية وهو محال، وإلا لزم التسلسل في أمور موجودة مترتبة، أو على عدمها، فإما أن يكون مطلق العدم وهو أيضاً محال، وإلا لزم قدم الحادث أو عدمها اللاحق، فكل شرط يكون معداً - لأننا لانعني بالمعد إلا ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه اللاحق، ككون الجسم في

١. ص: فيمكن.	٢. ف: بشرط.	٣. ص: فيقوم.
٤. ف، ص: - أمراً.	٥. ج: - أمراً... يكن.	٦. م: هذا خلف.
٧. م: لأن.	٨. ص: وإلا.	٩. ك: أن لم يكن كافياً.
١٠. م: محدث آخر.	١١. م: تلك.	

أوساط الأحياء، فإنه لا بد منه لكونه في منتهى الأحياء. لا بمعنى أن الكون في المنتهى لا يكون إلا إذا كان في الوسط، وإلا لزم كون الجسم في مكانين معاً، وهو محال؛ بل بمعنى أنه يكون في الوسط و ينعدم كونه فيه حتى يمكن أن يكون في المنتهى، فهذه الشروط المتسلسلة كلما تتنازل^١ يقرب وجود الحادث إلى إفاضة العلة. فلا بد أن يحدث بحسب حدوث شرط حالة مقربة للحادث إلى إيجاد العلة. فتلک الحالة المقربة لا تكون قائمة^٢ بالحادث، لأنه غير موجود^٣ بعد؛ بل بموجود آخر [٣٧].

وذلك الموجود إما أن يكون له تعلق بذلك الحادث، أو لا، والثاني ضروريّ البطلان. فتعين الأول، وهو الذي نسميه^٤ مادة؛ وتلك الحالة المقربة امكاناً استعدادياً. وسئل^٥ بعض العلماء: لِمَ تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات؟

فقال: الاستعداد الناقص يزول، وأما الاستعداد التام فلا يزول. وهذا مثل النطفة، فإنها^٦ إذا حصل لها استعداد أن يكون علقاً وجب أن يزول عنها استعداد النطفية، فإنه لو لم يزول^٧ عنها استعداد صورة النطفية لم يزول عنها صورة النطفية، بناءً على أن إفاضة الصورة بحسب الاستعداد. فعند حصول استعداد صورة العلقه فاضت^٨ عليها صورتها و كان استعدادها باقياً معها، ثم إذا حصل لها استعداد المضغية زال هذا الاستعداد و فاض عليها صورتها. و على هذا حتى ينتهي إلى الاستعداد التام للإنسانية.

قلت: إنهم قالوا: كل صورة سابقة فهي معدة للآخرة، فالنطفة ما لم تتصور^٩ بصور عدة في الأطوار لم يتصور بالصورة الإنسانية، ولا شك أن الصورة السابقة لا تجتمع مع الآخرة. ولما كانت الصورة السابقة^{١٠} هي الموجبة للاستعداد الآخرة، فإذا انتفت يجب انتفاء الاستعداد الآخرة^{١١} بالضرورة.

قال: ليست الصورة^{١٢} السابقة موجبة للاستعداد الآخرة، بل إذا حصلت الصورة السابقة و تواتر عليها الحركات الفلكية و الأوضاع تحصل بواسطتها للهيولى حالة هي

٣. ج: ص: ليس بموجود.

٦. م: فإنها.

٩. س: يتصور.

١٢. م: صورة.

٢. ص: قائمة.

٥. م: سئل.

٨. ج: فاض.

١١. م، س، ص: الآخرة.

١. ق: كما بينا.

٤. م: سمي.

٧. س: يزول.

١٠. ق: لا تجتمع... السابقة.

استعداد الصورة اللاحقة.

وفيه نظر! لأن الصورة السابقة إما أن يكون لها دخل في الاستعداد، أو لا. فإن لم يكن لها دخل أصلاً لم يكن معدّة، وإن كان لها دخل يلزم انتفائه بانتفائها.

والتحقيق: إن الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين: أحدهما الاستحقاق، والثاني كيفية مقربة للمعلول إلى إفاضة العلة. فاستحقاق^١ الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعاً، و أما الكيفية المقربة فهي^٢ منتفية^٣ عند الحدوث كما تحقق.

و من محققي هذا الفن من سمعته يقول: إن للمعدّ عديمين: عدم سابق، وعدم لاحق. كما أن لزيد مثلاً^٤ عديمين: عدم سابق أزلي، وعدم لاحق إذا مات، فالمعلول يتوقف على عدم المعدّ اللاحق. والشرط قسمان: شرط معدّ وهو^٥ لا يجتمع مع المشروط، و شرط غير معدّ وهو ما يجتمع معه. وتحقيق الإعداد تقريب تأثير العلة إلى المعلول. و «الإعداد» بالفارسية: «آماده گردانیدن»^٦، يعني: «مادّة را از جهت تأثیر مؤثر آماده میگردانند». ولا شك أن المعدّ يقرب^٨ إلى الوجود، فإن /SB19/ أمس مقرب لليوم. فلو لم يوجد أمس لم يوجد اليوم. فالمعدّ يحدث في المادّة كيفية استعدادية، لكنها لا تبقى مع المعلول حتّى إذا وجد^٩ المعلول انتفت^{١٠} الكيفية الاستعدادية.

وإنما أطينا في المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة، لأنه مثار الأوهام، ومزال^{١١} الأقدام.

[٢٢٨/١-١٥٤/٣] قوله: ظهر^{١٢} منه أن قول الفاضل الشارح.

قال الإمام: «القول بأنّ الحادث قبل وجوده ممكن الوجود^{١٣} باطل، لأنّ الحادث قبل وجوده نقي محض وعدم صرف، فلا يصحّ الحكم عليه بالإمكان أو بغيره».

٣. م: ج: منتفية.

٢. م: فهو.

١. ج: و استحقاق.

٦. م: + ما.

٥. م: - مثلاً.

٤. م: لما.

٩. ص: - أمس لم يوجد ... وجد.

٨. ج: مقرب.

٧. ص: گردانیده.

١٢. م: فظهر.

١١. ق: ص: مزلة.

١٠. م: ج: انتفى.

١٣. ج: - الوجود.

فإن قيل: الحادث قبل وجوده إما نفي محض، أو لا. وأياً ما كان فما ذكرتموه ساقط،
إما إذا لم يكن نفي محضاً فظاهراً، وإما إذا كان فلائنه حيثئذ يصح الحكم عليه بكونه نفياً
محضاً.^١

أجاب: بأن الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة، وإما في التحقيق فقبل^٢
وجود الحادث ليس هناك شيء أصلاً^٣، فلا يصح الحكم عليه؛ ضرورة أن الحكم يستدعي
محكوماً عليه، وإذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال قطعاً.

ثم عارضه بأن الحادث قبل وجوده مقدور للقادر و متميز عن العدم، فلا يكون نفياً^٤
محضاً.

و عارض هذه المعارضة بأن المستنع متميز^٥ عن الممكن، مع أنه نفي محض. وهو
نقض إجمالي سها الإمام في تسميته معارضة.

و جوابه: إن الحكم^٦ على المعدومات إنما لا يصح بالأمور الخارجية، وإما
بالاعتبارات الذهنية كالإمكان والامتناع فصحيح؛ ومنشأ الخطب ههنا^٧ عدم الفرق بين
الخارجيات والاعتباريات.

و نقول أيضاً: إن أردتم بقولكم: «الحادث قبل وجوده^٨ نفي محض وليس بشيء» أنه
كذلك في العقل، فهو ممنوع؛ وإن أردتم به أنه كذلك في الخارج، فمسلم؛ ولكن^٩ لا نسلم
أنه لا يصح الحكم عليه بالإمكان حيثئذ، وهو ظاهر.

ثم قال: لِمَ قلتم بأن الإمكان أمر موجود؟^{١٠} ومما يدل على أنه ليس بموجود وجوه:
أحدها: أنه لو كان موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً، وهما باطلان.

و جوابه: إن إمكان الحادث أمر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي. فله
اعتباران:

أحدهما: من حيث إنه متعلق بشيء خارجي، وبهذا الاعتبار ليس بموجود في

٣. م: أصل.

٢. ج: قبل. س: فقبل.

١. م: نفي محض.

٦. م: يتميز.

٥. ق: نفي.

٤. م: المحكوم.

٩. م: حذرته.

٨. م: ههنا.

٧. ق: المحكوم.

١١. ص: -.

١٠. م: ولكنه.

الخارج إلا أنه يدل^١ على وجود ذلك الشيء الخارجي، كما أن الاعداد كالعنى أمور اعتبارية [٣٨] لكنّها من حيث تعلّقها^٢ بموجودات خارجية تستدعي وجود معروضاتها. وقوله^٣: «هو إمكان»، بل إمكان^٤ وجود في الخارج»، مستدرّك؛ بل لا معنى لقوله: «هو إمكان»، إذ تقدير الكلام ههنا: إن الإمكان من حيث تعلّقه بشيء خارجي ليس بموجود، وهو إمكان. ومن البيّن أن لا طائل تحته، والمراد أن لا موجود في الخارج هو إمكان وإن كان إمكان وجود في الخارج. وهذا مأخوذ من قول الإمام حيث قال: صريح العقل ما قضى بوجود الامتناع في الخارج، بل بإمكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج؛ لكن هذا المعنى لا يتعلّق بحيثية الإمكان بالشيء الخارجي. فإنّا^٥ إذا نظرنا إلى إمكان وجود الشيء مطلقاً كان إمكان وجود في الخارج، وليس بموجود في الخارج [٣٩].

وثانيهما: من حيث ذاته، وأنه أمر اعتباري في نفسه شيء من الأشياء قائم بالعقل. وهذا الاعتبار موجود في الخارج، لأنّه موجود في موجود خارجي هو العقل. وإذا اعتبر وجوده ونسبته^٦ إلى مهيّته يعرض له إمكان آخر، لكن لا يتسلسل لا تقطاع الاعتبار. لا يقال: الأمور الاعتبارية إن طابقت الخارج عاد الإشكال في أنها إما واجبة أو ممكنة، وإلا فحصلها في العقل جهلاً^٧

لأنّا نقول: لا نسلم أنها إن^٨ لم يطابق الخارج يكون حصولها جهلاً. وإنما يكون جهلاً^٩ لو كان حصولها في العقل على أنها^٩ صوراً لأمر خارجي، وليس كذلك؛ بل حصولها في العقل على أنها أحكام موجودات^{١٠} في الخارج أي: عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث أنها في العقل؛ والعوارض^{١١} العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث أنها أحكامها وعوارضها؛ وموجودة في الخارج من حيث أنها^{١٢} محكوم عليها أي: من حيث أنها أشياء وموجودات في العقل من شأنها أن يحكم

١. ق: دل.

٢. ص: تعلّقها.

٣. م: بل.

٤. م: + بل إمكان.

٥. ق: فإنّا.

٦. م: تسميته.

٧. ص: إن.

٨. ق: إنما يكون جهلاً.

٩. ق: أنها.

١٠. ج: موجود.

١١. م: فالعوارض.

١٢. ق: أحكامها... أنها.

عليها بشيء و يوصف بشيء [٤٠].

والحاصل: إن الأمور الاعتبارية لها حيثيتان: من حيث إنها صفات الموجودات، ومن حيث إنها أشياء من شأنها أن توصف. وهي بهذه^١ الحيثية موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج.

ولا يستراب في أن قوله: «وأحكام الموجودات» ... إلى آخره» زائد^٢ لادخل له في جواب السؤال، بل هو من سقط الكلام؛ فإن الأمور الاعتبارية بأية حيثية تؤخذ إما أن تكون موجودة^٣ في الخارج، أو في العقل. وأياً ما كان يلزم أن تكون موجودة في الخارج^٤؛ أما على التقدير الأول فظاهر، وأما على التقدير الثاني فإن^٥ العقل موجود في الخارج، والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج^٦. على أن هذه شبهة ركيكة لا يليق بطورها بمن^٧ له أدنى مسكة؛ فإن معنى أنه موجود في العقل أنه موجود بوجود^٨ غير أصيل، ومعنى أن العقل موجود في الخارج أنه موجود بوجود أصيل، والموجود^٩ الغير الاصيل إذا SA20/ وجد في الموجود الاصيل لا يلزم أن يكون أصيلاً. وكأنه تصوّر الخارج مكاناً للعقل، والعقل مكاناً للأمر الاعتباري، فإن الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجوداً في ذلك المكان، وهو غلط بينا

و من العجب أن شيئاً يكون موجوداً في الخارج باعتبار، معدوماً في الخارج^{١٠} باعتبار. نعم! الزناد قد^{١١} يكبو والجواد قد يعثر حين يعدوا

وثانيها: إن الإمكان إن^{١٢} كان موجوداً لكان إما حالاً في الحادث قبل وجوده، أو^{١٣}

في غيره؛

وجوابه: إنه قد تبين أن إمكان الحادث هو إمكان شيء من شيء، فله اعتباران: أحدهما: أنه إمكان في ذلك الشيء، وثانيهما: أنه إمكان شيء، فبالاعتبار الأول عرض من

٣. م: موجوداً.

٢. م: ج: زائدة.

١. م: من هذه.

٦. م: فيه.

٥. م: فإن.

٤. م: أو في العقل.

٩. ق: الوجود.

٨. ص: بوجود.

٧. م: لمن.

١٢. م: من.

١١. ص: وهو غلط ... الخارج، ١١. م: ربما.

١٣. ج، م: ل.

أعراض ذلك الشيء حاصل فيه، وبالاختبار الثاني إضافة للشيء بالقياس إلى وجوده، فكونه نعتاً للشيء بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالاختبار الأول.

و ثالثها: إن الإمكان إضافة بين المهيّة والوجود. فلو كان موجوداً لم يتحقق إلا بعد ثبوت المهيّة والوجود، فيلزم تقدّم الوجود على الإمكان.

وجوابه: إن الإمكان لكونه اعتبارياً لا يستدعي تحقق المتضايقين^١ إلا في العقل، لكنهما^٢ متعلقان^٣ بأمر خارجي، فيكون موضوعاً له موجوداً في الخارج كما تقدّم في بحث التقدّم^٤.

واعلم أن هذه الأجوبة كلها غير موجهة، لأن المطلوب من الدليل كون الإمكان غير موجود في الخارج، وحاصل هذه الأجوبة أنه أمر اعتباري؛ فلا يصحّ للجواب.

اللهم إلا أن يوجه الأسئلة بأن يقال: لو كان الإمكان معدوماً لم يستدع محالاً خارجياً، لكن المقدّم حقّ بتلك الوجوه الثلاثة، فالتالي مثله، فحينئذٍ يمكن الجواب بمنع الملازمة.

ويكفي أن يقال في المنع: إن الإمكان وإن كان معدوماً في الخارج إلا أنه متعلق بأمر خارجي، فهو يستدعيه ويستغني عن ذلك الإطناب. لكن الإمام لم يورد الأسئلة كذلك، ووجه كلام الشيخ بأن الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، فالإمكان^٥ إما أن يكون أمراً وجودياً، أو عديمياً. والثاني باطل، لأنه لا فرق بين عدم الإمكان والإمكان العدمي، فإن التفرقة والامتنياز بين الأمور العدمية لا يحصل إلا عند اختصاص كل منها بخاصية بها يمتاز عن الآخر، ولا معنى للوجود^٦ إلا ذلك. فانقلب المعدوم موجوداً، وهو محال. فتعين أن يكون الإمكان أمراً ثبوّتيّاً. فإما أن يكون جوهرأ وهو محال، لأن الإمكان حاله إضافية، فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بنفسه، وإما أن يكون عرضاً، فلا بدّ له من محل.

ثم قال بعد القدر في إمكان الحادث قبل وجوده: لا نسلم أن الإمكان أمر وجودي، بل عدمي، للوجوه المذكورة.

٢. م: يتعلقان.

٢. ص، ق: لكنها.

١. ق: المتضايقين.

٦. ق: + لها.

٥. ق: - إلا.

٤. ق: المتقدم.

٧. م: للمرجود.

ثم^١ ما ذكرناه من عدم الفرق بين عدم الإمكان والإمكان المعدوم^٢ مستقوض بالامتناع، للفرق بين سلب الامتناع والامتناع^٣ المعدوم. ولأننا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن البعض، فإن عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط، وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط.

هذا محصل كلام الإمام في هذا المقام.

ومن المكشوف البين أن لا توجيه لأجوبة الشارح عن هذا الكلام أصلاً [٤١]. على أن الإمام خالف ترتيب^٤ البحث في تقديم^٥ المعارضة على النقض. وهو^٦ منع الدليل بعد تسليمه.

ثم قال: لو استدعي إمكان الوجود موضوعاً موجوداً لكان كل ممكن الوجود كذلك، فيلزم أن يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع.

وجوابه: إنه فرق بين إمكان الحادث وإمكان القديم، لأن إمكان الحادث إمكان شيء في غيره، فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده، وإمكان القديم ليس إلا إمكان وجوده غير متعلق إلا^٧ بهيئته بالقياس إلى وجوده، فإن قيس إلى هيئته كان في العقل كعرض في موضوع، وإن قيس إلى وجوده كان كإضافة إلى مضاف^٨ إليه.

[١/٢٢٩-٣/١٥٨] قوله: أما الصغرى فلأن^٩.

الأولية إن حصلت فلا يخلو إما أن يكون حصولها مع الحادث بالزمان، أو قبل الحادث بالزمان.

والأول باطل؛ لأن الكلام في حدوث تلك الأولية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف^{١٠} حدوث تلك الأولية على حدوث أولوية أخرى، وهلمّ جرّاً فيلزم التسلسل في الأمور المرتبة الموجودة معاً.

١. م: + قال. ٢. م: المدمي. ٣. م: امتناع.
 ٤. ص: الترتيب. ٥. ق: تقدم. ٦. ص: هو.
 ٧. ق: - إلا. ٨. م: كان إضافة لمضاف. ٩. م: + الأولية إن حصلت.
 ١٠. م: فيتقدم. ص: فتوقف.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن التوقف حينئذٍ إمّا على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقاً عليه، أو على عدمها، وعدمها^١ حاصل قبل حدوث الحادث؛ فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه، وأيضاً يلزم حدوث الحادث^٢ قبل تلك الأولوية وبعدها، لحصول عدمها في الوقتين.

وأما الكبرى فلأن الأولوية ليست ثبوتية، فلا تفتقر إلى المادة كما في الإمكان. أجاب: بأن الوجوب متحقق فضلاً عن الأولوية، لأن وجود كل ممكن مسبق^٣ بوجوب، كما أنه ملحق بوجوب. وذلك لأنه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه، وإلا لزم التخصيص بلامخصص، إذ تأثيره حينئذٍ بالنسبة إلى جميع الأوقات على السوية. وسيجيء له زيادة إيضاح.

ثم، إن هذا الوجوب إنما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات إلى وجود الحادث، ووجود الحادث^٤ لا يتوقف على وجودها بل على عدمها، لا مطلقاً وإلا لزم قدم الحادث، بل على عدمها اللاحق.

ولما اشتمل كلام الإمام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام أشار إلى اندفاعهما، أما المنع فلتحقق الوجوب، فكيف الأولوية؟^٥ وأما المعارضة فلأننا نختار أن وجود الحادث يتوقف على عدم الأولوية؛ ولا محذور، لتوقفه على عدمها^٦ اللاحق لا مطلقاً.

ونقول أيضاً: كون وجود الحادث^٧ أولى إمّا أن يستلزم وجود الأولوية^٨ أو لا يستلزم. فإن استلزم^٩ لم يتوجه منع الكبرى بعد التترّل، لأنه مبني على عدمها؛ وإن لم يستلزم لم يتم المعارضة في الصغرى /SB20/، لأنه لا يلزم من عدم الأولوية أن لا يكون أولى، كما لا يلزم من عدم العمى أن لا يكون زيداً أعمى.

[٢٢٩/١٠٩٤١-٣/١] قوله: واعلم! أن تأخر الشيء عن غيره يُقال بخمسة معانٍ.

التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معانٍ. والذي يضبطها^{١٠} أن يقال: المتأخر إمّا أن

٣. ص :- وجود الحادث.

٦. ص :- يتوقف ... الحادث.

٩. م : أضبطها.

٢. ق :- الحادث.

٥. س، ق : عدم.

٨. ق : لم يستلزم.

١. ص :- وعدمها.

٤. م : إشارة.

٧. م : ج : الأولوية.

يجامع المتقدم في الوجود، أو لا يجامعه. فإن لم يجامعه فهو المتأخر بالزمان؛ وإن جامعه فإمّا أن يكون بينه وبين المتقدم ترتيب باعتبار المعبر وأخذ الآخذ، أو لا يكون كذلك. فإن كان بحسب الاعتبار فهو المتأخر^١ بالرتبة أو المتأخر^٢ بالوضع.

وهو إمّا بحسب المكان كما في صفوف المجلس، أو غيره كالأجناس مع الأنواع إذا^٣ أخذنا من طرف النوع أو أخذنا من طرف الجنس^٤. وإن لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتأخر^٥ إمّا أن لا يحتاج إلى المتقدم^٦ وهو التأخر بالشرف، أو يحتاج وهو التأخر بالذات. فإمّا أن يكون المتقدم علّة تامّة للمتأخر وهو التأخر^٧ بالعلية، أولاً وهو التأخر بالطبع.

وربما يقال للمعنى المشترك «التأخر^٨ بالطبع» ويخصّ التأخر بالمعلولية باسم «التأخر بالذات»، فيكون كلٌّ من التأخر بالطبع والتأخر بالذات^٩ مقولاً بالاشتراك على معنيين: عام وخاص. والمتقدم والمتأخر بالعلية متلازمان وجوداً وعدماً، إلا أن المعلول^{١٠} فيهما تابع للعلّة، والتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس.

هذا^{١١} ما ذكره الشارح. وعندي أن العلّة التامة ليست معتبرة في التأخر بالعلية، بل المعتبر هو العلّة الفاعلية. يدلّ عليه قول الشيخ في بيانه: «إذا كان وجود^{١٢} هذا عن آخر فإنّ ما وجود الغير عنه هو العلّة الفاعلية [٤٢]»، وفي مثاله كحركة^{١٣} اليد وحركة المفتاح، فإنّ حركة اليد ليست علّة تامّة لحركة المفتاح ضرورة توقّفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح^{١٤} وغيرها، وحينئذ لا ينعكس المتقدم^{١٥} بالعلية على المتأخر، كما في الطبع^{١٦}.

وقد أطلق اسم التأخر بالذات في بيان حدوث الذاتي على التأخر بالطبع، حيث جعل ما بالذات أقدم بالذات^{١٧} على ما بالغير.

- | | | |
|---------------------|----------------------------------|------------------------------|
| ١. ق: ج، ص: المؤخر. | ٢. ق: ج، ص: المؤخر. | ٣. م: إن. |
| ٤. ص: العلة. | ٥. ص: المتأخر. | ٦. م، ص: المقدم. |
| ٧. م: المتأخر. | ٨. م: تأخر. | ٩. ق: بالذات والتأخر بالطبع. |
| ١٠. ج، ص: تابع. | ١١. م: وهذا. | ١٢. ج: وجود. |
| ١٣. م: مثال حركة. | ١٤. م: على المفتاح وعلى العضلات. | |
| ١٥. ج: المقدم. | ١٦. م: المتأخر بالطبع. | ١٧. م: بالذات. |

[٣/١١٢-١/٢٣٠] قوله: ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ الكتاب.

لأنَّ وصول الحصول إلى التقدُّم^١ يشعر^٢ بأنَّ له علَّةً يصل الحصول منها إليه، وكذا المرور عليه يدلُّ على ما منه^٣ المرور.

وأيضاً الضمير في «بينه» لو رجع إلى^٤ الوجود على ما فسَّره الإمام لكان تقدير الكلام: إنَّ المعلول لا يتوسَّط بين الوجود، والعلَّة في الوجود، ومن الظاهر أنَّ قوله: «في الوجود» على هذا حشوٌّ لا معنى له! وعلى أيِّ وجهٍ يفسَّر كلام الشيخ فيه زيادةٌ كثيرة، إذ يكفي في البيان أن يقال: إذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحقُّ هذا الوجود إلا بعد وجود الآخر. وباقي الكلام لا طائل تحته.

[٣/١١٢-١/٢٣٠] قوله: وهذا إيراد المثال للتقدُّم الذاتي.

المناسب أن يقال: كان^٥ إيراد المثال للتأخَّر الذاتي [٤٣].
أمَّا أولاً فلأنَّ الكلام في أقسام التأخَّر، وأمَّا ثانياً فليطابق قوله: «فهذه بعديةٌ بالذات».

[٣/١١٢-١/٢٣٠] قوله: وجعل قول الشيخ: «الوجود لا يصل».

حمل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدُّم بالعلية.
أمَّا الحجة الأولى فهي: إنَّ الشيء إذا كان علَّةً لآخر استحال وصول الوجود إلى المعلول إلا بعد وصوله إليها ومروره عليها.

وأمَّا الثانية: فلأنَّه يقال: حرَّكت يدي فتحرك المفتاح، أو ثمَّ تحرك^٦. وذلك^٨ يدلُّ على التقدُّم.

ثمَّ قال: الأولى ضعيفٌ، لأنَّ قوله: «الوجود مرٌّ بالعلَّة ووصل إلى المعلول» كلامٌ مجازيٌّ! فإنَّ أراد به أنَّ العلَّة مؤثِّرةٌ في المعلول فقد بينا أنَّه لا يقتضي التقدُّم، وإنَّ أراد شيئاً آخر فلا بدَّ من تصويره. والثاني تمسُّكٌ بكلام أهل العرف: وهو ركيكٌ، لأنَّنا لا نعلم

١. ج، ص: المتقدِّم. ٢. ج، ص: يشعر. ٣. ص: فيه.
٤. ص: - إلى. ٥. ق، ص: - يقال. ٦. م: - كان.
٧. م: + المفتاح، ص: تحركه. ٨. م: فذلك. ٩. ق: - لا.

أنهم تصوّروا من ذلك التأثير، أو غيره.
وجواب الشارح ظاهر.

[١/٢٣٠-٣/١١٣] قوله: وتقريره إن حال الشيء الذي يكون له^١ بحسب ذاته.

ترتيب هذه المقدمات أن يقال: العدم أو^٢ اللاوجود حال^٣ للممكن بحسب الذات^٤، و
الوجود حال^٥ له بحسب الغير، وما بالذات قبل ما بالغير بالذات، فيكون وجوده مسبوقاً بلا
وجوده بالذات، وهو الحدوث الذاتي، فهيئنا ثلاث مقدمات.

أما أن العدم أو اللاوجود^٦ للممكن بالذات، فلأن الممكن إما أن يقاس إلى الخارج، أو
يقاس إلى العقل. فإن قيس إلى الخارج فإما أن يكون في الخارج مع وجود علته^٧، أو لا
مع وجود العلة، فإن لم يكن مع وجود علته^٨ في الخارج يكون معدوماً، إذ لو كان موجوداً
لكان مع وجوده علته^٩. فالممكن بدون الغير في الخارج يكون معدوماً^{١٠} يستحق العدم. و
إن قيس إلى العقل، فإما أن يعتبره مع وجود علة، أو يعتبره مع عدم علة^{١١}، أو لا يعتبره مع
شيء منهما. فإن لم يعتبره مع شيء منهما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، لأنه لو كان
موجوداً لكان مع اعتبار وجود علة، ولو كان معدوماً لكان مع اعتبار عدمها. فالحال الذي
للممكن إذن لم يكن مع الغير العدم أو اللاوجود. ولا نعني بالحال الذاتي إلا ما يكون
للشيء^{١٢} بلا غير^{١٣}.

فإن قلت: لا نسلم أن الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علة^{١٤} أو عدمها لا يكون
موجوداً^{١٥}، فإن عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم؛ فربما لا يعتبر العقل وجود العلة و
يكون الممكن موجوداً.

فنقول: المراد إنه لا يكون موجوداً ولا معدوماً عند العقل، فإن العقل إنما يعتبر وجود

١. س: ق: - له. ٢. م: د. ٣. ج: ذاته.
٤. م: + حال. ٥. م: علة. ٦. م: علة.
٧. م: علة. ق: - العلة فإن ... علة. ٨. س: ص: معدوم.
٩. م: علة. ١٠. م: بشيء. ١١. ج: ص: وان.
١٢. ق: تميز. ١٣. س: + ولا معدوماً.
١٤. م: علة. ١٥. م: علة.

الممكن باعتبار وجود علته^١، وعدمه باعتبار عدم علته^٢، فإذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه [٤٤].

وقد أشار الشارح إلى هذا في آخر الفصل بقوله: «و تقرير^٣ النتيجة إن تجرد تلك^٤ المهيبة عن اعتبار الوجود يكون لها^٥ قبل وجودها بالذات». فقيّد «باعتبار الوجود» حتى لا يسبق الوهم إلى أن اللاوجود في نفس الأمر.

وأما إن الوجود حال للممكن بحسب الغير فهو ظاهر؛

وأما إن ما بالذات أقدم ممّا بالغير فلأن رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات، ورفع الذات يستلزم^٦ رفع ما بالغير، فيكون رفع ما بالذات مقتضياً لرفع ما بالغير دون العكس. ولا نعني بالتقدم الطبيعي إلا هذا المعنى.

قال SA21/الإمام: لا شك أن الممكن إذا كان منفرداً عن الغير يكون معدوماً مستحقاً للعدم، لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات وإلا كان^٧ متنعاً بالذات لا ممكناً. نعم الممكن لا يستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم أن الممكن يستحق اللاوجود لذاته. ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق عدم.

والمغالطة إنّما هي في لفظ الانفراد عن الغير؛ فإن المراد به إما عدم اعتبار الغير، أو اعتبار الغير. فإن كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحقّ عدم أو اللاوجود، بل في هذه الحالة لا يستحقّ عدم ولا اللاوجود^٨، وإلا لكان^٩ متنعاً. وإن كان المراد اعتبار عدم^{١٠} الغير فمسلم أن الممكن لو انفرد لا يستحقّ عدم أو اللاوجود. لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته^{١١}، بل لعدم العلة، وهو معنى قوله: «فلا يكون الانفراد انفراداً».

و جوابه: إن الممكن لو انفرد لاستحقّ عدم أو اللاوجود، بل قال: الممكن لو انفرد لاستحقّ عدم^{١٢} أو لا يكون له وجود.

١. م: علة.	٢. م: علة.	٣. م، ص: تقدير.
٤. م: تلك.	٥. ق: يكون لها.	٦. ق، ص: يقتضي.
٧. م: لكان.	٨. ق: الوجود.	٩. ج: كان.
١٠. ص: اعتبار.	١١. م: بذاته.	١٢. ق: بل قال بعدم.

وقوله: «لا يكون له وجود» ليس عطفاً على العدم حتى يكون معناه استحقاق العدم أو اللاوجود و يرد السؤال، وإلا لكانت الجملة معطوفة على المفرد؛ بل هو عطف على قوله: «استحقاق العدم»^١ ومعناه سلب استحقاق الوجود، لا استحقاق اللاوجود. وقد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله: و^٢ أمّا بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود.

فالمدعى أحد الأمرين: وهو إن الممكن إذ^٣ انفرد عن الغير استحقاق العدم، أو لا يستحق الوجود. وأحدهما لازم، لأنّ الممكن إمّا في العقل أو في الخارج. فإن كان في العقل فإمّا مع اعتبار^٤ وجود العلة، أو مع اعتبار عدمها، أو لا مع اعتبار شيء منهما. ولا شك أن وجود العلة غير الممكن و عدم العلة^٥ أيضاً غير^٦ في العقل. فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها، والممكن في هذه الحالة لا يستحق^٨ الوجود.

وإن كان بالنظر إلى الخارج فإمّا أن يكون مع وجود العلة، أو مع عدمها. لا ثالث للقسمين في الخارج، لكن عدم العلة ليس غيراً في الخارج. فالانفراد عن الغير ههنا هو أن لا يكون مع وجود العلة وهو في هذه^٩ الحالة^{١٠} مستحق للعدم.

وقوله: «لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق» وإن^{١١} أوهم أن الممكن بحسب الخارج على ثلاثة أقسام: مع وجود العلة، ومع عدمها، ولا مع الأمرين؛ إلا أن المراد أنه ليس له^{١٢} بذلك الاعتبار القسمان الأخيران في الخارج، إذ لا يتصور أن يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها.

فقد ظهر أن الممكن إذا انفرد عن الغير فإمّا أن يستحق العدم إن كان بالقياس إلى الخارج، أو لا يستحق الوجود إن كان بالقياس إلى العقل.

وهب^{١٣} إن استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات؛ لكن لا شك في أن عدم استحقاق الوجود بالذات، فأحد الأمرين لازم وهو المطلوب. هذا نهاية تقرير الكلام في

١. م: يستحق.	٢. م: ن.	٣. م: ن.
٤. م: لو.	٥. ص: فإما باعتبار.	٦. م: + غير الممكن.
٧. م: - غيره.	٨. ص: - لا يستحق.	٩. م: هذا.
١٠. م: ص: الحال.	١١. م: ن: فإذ.	١٢. م: ن: له.
١٣. م: ثبت.		

هذا المقام!

و فيه نظرٌ من وجوه:

أحدها: إنَّ استحقاقَ العدم إذا لم يكن ذاتياً للممكن لم يكن له دخلٌ في الاستدلال؛ بل يكفي أن يقال: الممكن بالنظر إلى ذاته لا يستحقُّ الوجود من ذاته، فيكون^١ عدم استحقاق الوجود متقدماً على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي؛ فما ذلك الإطناب؟

على أنَّ الحدوث كون وجود الشيء متأخراً عن عدمه، حتَّى أنَّ هذا التأخر إنَّ كان بالزمان كان زمانياً، وإنَّ كان بالذات كان ذاتياً، وتأخر الوجود عن لاستحقاقية الوجود لا يستلزم تأخره عن العدم. اللهمَّ إلا أن يصطلح على أنَّ^٢ الحدوث الذاتي بهذا المعنى، لكنّه مخالفٌ لما سبق.

وثانيها: إنَّه لا يلزم من كون الشيء بحيث متى^٣ ارتفع شيء آخر دون العكس تقدُّم له أصلاً. فإنَّ اللازم إذا كان صفةً للملزوم يتأخَّر عنه بالطبع، مع أنَّه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس؛ بل لو ارتفع شيء^٤ لارتفع آخر بدون العكس يكون متأخراً عنه. وارتفاع ما بالذات وإنَّ استلزم ارتفاع الذات، إلا أنَّه ليس^٥ لارتفاعه، فلا يلزم تقدُّمه على ما بالغير.

والحاصل: إنَّه قد اعتبر في التقدُّم الطبيعي أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخَّر، واحتياج ما بالغير إلى ما بالذات غير لازم.

[١/٢٣٢-٣/١١٧] قوله: يريد أن يفتَّه على أنَّ المعلول لا يتخلف عن علته القائمة.

لقائل أن يقول: امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوَّة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة. وقد عبَّر عن هذه القضية في الفصل الآتي «بالإشارة»، وعن تلك القضية في هذا الفصل «بالتنبيه». فإنَّ كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية؟^٦ و

٣. ج: إذا، ص: لو.

٦. م: + لازماً.

٢. ق: - إنَّ.

٥. م: الشيء.

١. ص: ليكون.

٤. س: متأخر.

٧. م، ق: تنبيهية.

إلا فكيف صارت ثمة معبراً عنها بالإشارة؟!

و جوابه: إنه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها و لم يذكر في هذا الفصل إلا مجرد الدعوى، فلذلك عبر عنها ههنا^١ بالتنبيه، و ثمة بالإشارة [٤٥].

[٣/١١٨١/٢٣٢] قوله: و المنسوب إليه إما آدمي.

أي: النسبة إما إلى «أدم»، فيقال: آدمي بالقصر و الفتح؛ وإما إلى «آدم»، فيقال: آدمي بالمدّ و الكسر. و هو خطأ؛ لوجوب ردّ الجمع إلى الواحد في النسبة.

[٣/١٢٠١/٢٢٤] قوله: تنبيه و إشارة.

في الفصل حكمان:

أحدهما: إنَّ الممكن لا يترجّح^٢ أحد طرفيه على الآخر^٣ إلا بسبب، و التنبيه عليه. و ثانيهما: إنَّ السبب في سببته واجب^٤ أي: السبب إذا كان تاماً يجب حصول المسبب عنه، و الإشارة إليه. و ذلك لأنَّ المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكناً، إذ لا وجه للامتناع؛ فلا بدّ^٥ له من سبب آخر لا إلى نهاية. و أيضاً لا يكون ما فرض، علة تامة^٦.

لا يقال: لم لا يجوز أن يصير وجود المعلول بحسب العلة أولى من العدم، و لم ينته^٧ إلى حدّ الوجوب^٨؟

لأنّا نقول: المعلول مع تلك الأولوية إن امتنع لا صدوره عنه فقد وجب، و إن لم يمتنع كان مع تلك الأولوية بحيث يمكن أن يصدر عنه تارة، و يمكن أن لا يصدر عنه أخرى. و حيث إن لم يتوقف صدوره عنه على أمر آخر كان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجّح [٤٦]، و هو محال؛ و إن توقف لم تكن العلة تامة، هذا خلفاً

و من فوائد الإمام: إن الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم، فإن جميع الأمور

١. ج: من :- ههنا. ٢. م: لا يترجّح. ٣. س: - إلا. ٤. ج: من: بحسب. ٥. م: فلا بد. ٦. م: + علة تامة. ٧. من: ينته. ٨. من: الوجوب.

المعتبرة /SB21/ في مؤثرية الباري تعالى في العالم^١ إما أن يكون أزلياً، أو لا يكون. و الثاني باطل، لأنه لو كان شيء منها حادثاً لافتقر إلى مؤثر، فيعود الكلام فيه فيتسلسل. فتعيّن أن يكون الأمور المعتبرة في مؤثرية الله^٢ - تعالى - في العالم أزلياً، فيكون العالم أزلياً لوجوب ترتب الأثر على العلة التامة.

ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي إلا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح و الترجّح بلا مرجح؛ و بتجويز الأول دون الثاني^٣ [٤٧].

[٣/١٢٢-١/٢٣٥] قوله: مفهوم أن العلة^٤ بحيث يجب عنها^٥ «أ» كون الشيء بحيث يصدر عنه «أ»^٦ غير كونه بحيث يجب^٧ عنه^٨ «ب».

فهاتان الحثيتان إن قوّمتا أو قوّم إحداهما^٩ يلزم التركيب [٤٨]، و إلا لزم اتّصافه بصفتين في الخارج. فتعدّد الصدور يستلزم التركيب^{١٠} أو تعدّد الصفات في الخارج. فالواحد الحقيقي و هو مالا تركيب فيه ولا له جهات و صفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد^{١١}.

و هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير. و لا إشكال عليه إلا أن يقال: إن أريد بتغاير الحثيتين تغايرهما في الخارج فهو^{١٢} ممنوع، و لم لا يجوز أن يكون وجوب^{١٣} «أ» في الخارج من حيث يجب عنه «ب»؟ و إن أريد تغايرهما في العقل فلا نسلم أنه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج، و هو ظاهر.

والجواب: إن المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس إلى أثر معيّن لم يحصل منه ذلك الأثر [٤٩]. و تلك الخصوصية أمر وجودي و العلم به ضروري.

ثم إن تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه إلا أثر

٣. ص: ق: دون الثاني.

١. ج: ق: - في العالم. ٢. م: الباري.

٤. م: - أن العلة، + كون الشيء. ٥. م: عنه.

٦. م: - كون الشيء بحيث يصدر عنه «أ».

٧. ق: ج: يجب.

٨. ق: - عنه. ٩. م: أحدهما.

١٠. م: مستلزم للتركيب.

١١. م: + في الخارج. ١٢. ج: و هو.

١٣. ق: - وجوبه.

واحد، وإلا أمكن أن يحصل عنه أثر^١ آخر باعتبار حالة أخرى وخصوصية^٢ إلى ذلك الأثر. وقد عبّر الشارح عنها^٣ بالصدور غير^٤ الإضافي، وأشار إلى هذا التفصيل في آخر الفصل. ونحن وإن أصدرنا حركات متعددة فما لم تحصل لنا خصوصية بالنسبة إلى حركة لم تصدر عنها^٥ تلك الحركة، وأقلها إرادة تلك الحركة، فإنها حالة خارجية مخصوصة بها. فكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها^٦ الأشياء الكثيرة إلا إذا كان لها^٧ مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة إلى آخر.

و مما يوضح هذا إن كل ممكن مسبوق بوجود وهو وجوب صدوره عن الفاعل. فوجوب^٨ صدور الأثر عن المبدأ الأول إما لذاته أو لغيره، فإن كان لغيره لم يكن مستنداً إليه بالذات، والكلام فيه، وإن كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين [٥٠].

هذا خلاصة الكلام في^٩ هذا المقام.

وأما تقرير ما ذكره الشيخ: فهو إن الحشيتين إن قومتا يلزم التركيب، وإن لزمنا فذلك^{١٠} الواحد يكون علّة لهما، لأن الملزوم علّة للآزم. وحينئذ يكون علّيته^{١١} لأحدهما غير علّيته^{١٢} للآخرى. فيلزم التسلسل، أو ينتهي إلى التركيب.

ويرد عليه أننا لا نسلم أنّهما يحتاجان إلى علّة، وإنما يحتاجان لو كانتا وجوديتين، وهو ممنوع [٥١]! سلّمنا، لكن لا نسلم أن الملزوم علّة للآزم. فإن قلت: اللازم إذا كان خارجاً عن الشيء عارضاً^{١٣} له لم يكن بدءاً من أن يكون معلولاً [٥٢]!

فتقول: حيثية العلّة إنّما يجب تحققها في العلّة الفاعلية، لا في كل علّة. والمنع الأول مندفع^{١٤} بما ذكرنا. وكذا المنع الثاني، لأن الشيخ فرض الدلالة في الله - تعالى - ولا بد أن

٢. م : - عنهما.

٢. م : + أخرى.

١. م : - أثر.

٦. م : عنه.

٥. ق : عنه.

٤. م : - غير.

٩. م : + تقدّر.

٨. ص : وجوب.

٧. م : - لها.

١٢. م : علّة.

١١. م : علّة.

١٠. ص : ذلك.

١٤. يندفع.

١٣. ق : لازماً.

يكون علةً لهما حينئذٍ. وهذه القاعدة وإن كانت كليةً مطردةً عندهم في جميع الصور و المسائل إلا أن المعلل ربما يفرض الكلّي في صورة و يستدلّ عليه، ولا يُعدّ فيه؛ ولا سيّما إذا كانت الدعوى واضحةً والمقصود زيادة الوضوح، وإليه أشار الشارح بقوله: «و لزيادة الوضوح قال: و ذانك^٢ الشيثان» ... إلى آخره».

و على هذا يكون قوله: «و كلّ ما يلزم عنه^٣ اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة» ليس على الإطلاق؛ بل المراد ما إذا كان علةً للوازمه. وهذا التقيد^٤ إنّما يستفاد من خصوص الدلالة باللّه - تعالى -.

[٢٣٦/١-١٢٤/٣] قوله: وفي بعض النسخ بزيادة^٥ «أو بالتفريق».

الحيثيتان إمّا أن يكون إحداهما^٦ مقوّماً، أو لا بل^٧ يكون كلّ منهما خارجاً. والأوّل يقتضي التركيب. فالتركيب لا يتوقّف على كونهما مقوّمين، والشارح بيّنه من مأخذٍ آخر [٥٣]؛ وهو أنّه لو كان إحداهما مقوّماً والأخرى خارجاً لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام. فلا بدّ أن يكون لحيثية الاستلزام مبدأ، فإن كان خارجاً عاد الكلام فيه إلى أن ينتهي إلى أنّه مقوّم. والمراد بذلك التلزام في قوله: «حيثية استلزامه ذلك التلزام» هو^٨ أحد الشيتين المعلولين الحاصل لحيثية الاستلزام [٥٤].

[٢٣٦/١-١٢٤/٣] قوله: يلزم منه ترتّب^٩ إمّا في مهية^{١٠} الشيء.

لما ذكر أن جميع الأقسام ينتهي إلى التركيب ذكر أقسام التركيب. والظاهر من^{١١} كلام الشيخ أن الحيثيتين إذا كانتا مقوّمتين فإمّا أن تكونا مقوّمتين للمهية، أو للوجود، أو بالتفريق أي: الحيثيتين تدلّان على التركيب. فإمّا أن يكون التركيب^{١٢} في المهية، أو في

- | | | |
|----------------------------|------------------|---------------|
| ١. ج، س: فلا. | ٢. م: ذالك. | ٣. م: منه. |
| ٤. م: التقيد. | ٥. ق: لزيادة. | ٦. م: أحدهما. |
| ٧. س: بل. | ٨. م: هو. | ٩. م: تركيب. |
| ١٠. م: ذلك. | ١١. س، ق، ص: في. | ١٢. م: أنّ. |
| ١٣. م: - فإمّا... التركيب. | | |

الوجود، أو فيهما بالتفريق بأن تكون حيثية للمهيبة وحيثية أخرى للوجود.
و الشارح قال: التركيب إمّا في مهيّته، أو بسبب وجوده بعد كونه شيئاً حتّى إذا كان
شيء في نفسه^١ ينضم إليه الوجود كان مركباً من الوجود والمهيّة؛ أو يكون التركيب
بحسب تفريقه إلى أجزاء أو إلى جزئيات. وإمّا حمل كلام الشيخ على هذا لأنّ التركيب
في الوجود غير معقول.

و وجه الحصر أن يقال: التركيب في الشيء إمّا قبل الوجود، أو مع الوجود، أو بعد
الوجود^٢. أمّا التركيب قبل الوجود فهو التركيب في المهيّة؛ وأمّا التركيب مع الوجود فهو
تركيب المهيّة مع الوجود؛ وأمّا التركيب بعد الوجود فهو^٣ تركيب الشيء المنقسم إلى
جزئياته أو إلى أجزائه^٤.

وقد يُقال: التركيب إمّا أن يحصل بعد الوجود، أولاً [٥٥]. والثاني هو التركيب في
المهيّة كتركيب الجسم من المادّة والصورة^٥. والأوّل إمّا أن يحصل بتفريق الشيء، أو لا
الثاني كتركيب الموجود من المهيّة والوجود؛ والأوّل كتركيب البيت من أجزائه، و
كجزئيات شيء واحد إذا فرض كلّها المجموعي.

وفي هذا الذي حمل الشارح عليه إنّ حصول التركيب بالتفريق غير معقول [٥٦]، وإنّ
المنقسم^٦ إلى الجزئيات يستحيل أن يكون مركباً منها^٧ وإلا لم يكن جزئياته، بل أجزائه.

[٢٣٦/١-١٢٥/٣] قوله: و^٩ عارض الفاضل^{١٠}.

قد علمت أنّ تغاير الحثيتين^{١١} يستلزم أحد الأمرين: إمّا تركب العلّة، أو تعدّد
صفاتها. كما نصّ الشارح عليه في قوله^{١٢}: «بل هو شيان أو شيء موصوف بصفتين»...
والإمام حمل كلام /SA22/ الشيخ على ظاهره، وحكم بذهابه إلى أنّ تغاير الجهتين
مفهوماً يستدعي تركيب^{١٣} العلّة في الحقيقة لا غير.

٣. ق: - المهيّة ... فهو.

٢. م: أو بعده.

١. م: شيء بنفسه.

٦. ق: - إمّا أن ... والأوّل.

٥. ق: الوجود.

٤. م: إلى أجزائه أو جزئياته.

٩. ج، م: - و.

٨. ق: - منها.

٧. م: التقسيم.

١٢. م: عليه بقوله.

١١. ق: - الحثيتين.

١٠. م: - الشارح.

١٣. م: تركب.

ثم أورد عليه نقوضاً؛ وهي إنَّ الدليل المذكور لو صحَّ يلزم^١ أن لا يسلب عن الواحد إلا شيء واحد. فإنه لو سلب عنه شيان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر. فإن كان^٢ أحد المفهومين مقوماً يلزم التركيب، وإن كانا عارضين كانا معلولين. فعليته لأحدهما غير عليته للآخر، و يعود الكلام؛ فيتسلسل أو ينتهي إلى^٣ التركيب.

وأن لا يتصف الواحد إلا بصفة واحدة؛ فإنَّ المفهوم من اتصافه بالجلوس مثلاً غير المفهوم من اتصافه بالقيام إلى آخره.

وأن لا يقبل الشيء^٤ الواحد إلا شيئاً واحداً. فإنَّ قبول أحدهما غير قبول الآخر. وهذه النقوض^٥ مندفعة بالمنع المذكورين، لورودهما عليها لا^٦ على أصل الدليل. و تحرير جواب الشارح: إنَّ السلب والاتصاف والقبول متعدّد للاختلاف الحثيات والاعتبارات. فإنَّ السلب يتوقّف على مسلوب ومسلوب عنه، فالسلب عن الشيء بالقياس إلى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر. وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر، وقبول الشيء لقبول غير قبوله لآخر. وكما أن السلب عن الشيء واتصافه وقبوله يتعدّد كذلك الشيء يتعدّد بحسب تلك الحثيات، و صدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال، فجاز أن يتعدّد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدّد الشيء لتعدّد^٧ الحثيات.

وأما الصدور فلمّا لم يتوقّف إلا على شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له^٨ حثيات متعدّدة، فتعدّده لا يكون إلا للتركيب. فلهذا استلزم تعدّد الصدور التركيب^٩ ولم يستلزم تعدّد السلب والاتصاف والقبول التركيب.

وإنما قلنا: «إنَّ الصدور لا يتوقّف إلا على أمر واحد» لأنه^{١٠} لو توقّف على أمرين يكون أحدهما ممكناً لاستحالة تعدّد الواجب، فيكون له صدور يتوقّف على أمرين؛

٣. م: + مفهوم.

٢. م: + عنه.

١. م: س: يلزم.

٦. م: الشبهة.

٥. م: - الشيء.

٤. م: - إلى.

٩. م: لها.

٨. م: وتعدّد.

٧. م: بالآ.

١١. س، ق، ص: فلائنه.

١٠. م: التركيب.

فيلزم التسلسل و لا ينتهي الممكنات إلى مبدأً واحداً.
هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

وفيه نظرٌ [٥٧] لأنَّ الشيء المسلوب عنه أو الموصوف أو القابل إذا كانت ^١ له حيثيات فتلك الحيثيات إما أن تكون اعتبارية فلم لا يجوز أن يكون تعدد الصدور أيضاً بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية؟ وإما أن يكون خارجيةً، وحينئذٍ يعود الكلام. لأنها إما أن يكون مقومةً، فيلزم التركيب، أو عارضةً، فيلزم أن تكون عليته لهذا غير عليته لذلك، فيلزم ^٢ التسلسل. فالمحذور ما اندفع أصلاً ولئن نزلنا عن هذا المقام ولكن ^٣ الصدور أيضاً يتعدد بحسب تعدد الجهات، والقرن مملوء عنه

وأما أنه لو توقف على أمرين يكون لأحدهما صدورٌ وهلمَّ جرّاً، فإنما يلزم التسلسل لو كان لأحدهما صدورٌ آخر، بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض. فإننا لو فرضنا صدور شيءٍ عن شيءٍ فهذا الصدور يتوقف على الصادر ^٤ والمصدر، والصادر ممكنٌ وله ^٥ صدورٌ هو نفس ذلك الصدور، فلا يتسلسل أصلاً.

[٣/١٢٧-١/٢٣٦] قوله ^٦: الصدور يُطلق على معنيين.

منظورٌ فيه أيضاً، لأنَّ هذا الإطلاق ليس في العرف، و لا بحسب اصطلاح القوم؛ بل الصدور الغير ^٧ الإضافي غير معتولٍ
و العبارة الصحيحة أن يقال: ههنا شيان: الصدور، وحيثية الصدور. والصدور وإن كان إضافياً إلا أنَّ حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلّة ليست إضافيةً على ما أشرنا إليه قبيل ^٨ هذا ^٩.

[٣/١٢٩-١/٢٣٨] قوله: واحتجوا على ذلك بأنه ^{١٠} لو لم يكن كذلك.

- | | | |
|-------------------|-----------------|----------------|
| ١. ق، س: كان. | ٢. ج، ص: ريلزم. | ٣. س: ليكن. |
| ٤. م: المصادر. | ٥. ص: وله. | ٦. س: وقوله. |
| ٧. ص: غير. | ٨. م: قيل. | ٩. م: + فتأمل. |
| ١٠. م: بأن الحال. | | |

أي^١: لا بدّ من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة. فإنّا إن لم نجوز ذلك لزم^٢ القول بحوادث لا إلى نهاية^٣. لأنّ واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز أن يكون علة تامة لحادث ما، وإلا لزم قدمه. فصدور الحادث عنه يتوقّف على حادث آخر، وهلمّ جرّاً! و تقرير الوجه الأوّل: أنّه لو وجد الحوادث لا إلى أوّل فإنّما أن يكون لها كلفة حاصرة أي: إمّا أن يكون كلّ الحوادث موجوداً أو لا يكون كلّها و^٤ مجموعها موجوداً. والأوّل باطل، لاستحالة انحصار غير المتناهي؛ وكذا الثاني، لأنّ كلّ واحدٍ منها موجود، فيكون الكلّ موجوداً. وعلى محاذاة ما في الكتاب إنّه لو وجد الحوادث لا إلى أوّل يكون كلّ واحدٍ منها موجوداً، فيكون الكلّ موجوداً. فيلزم أن يكون لما^٥ لانهاية له كلفة حاصرة في الوجود، وهو محال. وعلى هذا^٦ يكون قوله: «وإن لم يكن لها كلفة^٧ حاصرة لأجزائها معاً فإنّها في حكم ذلك»، مستدركا^٨ لا حاجة إليه أصلاً!^٩

[١/٢٣٩-٣/١٣٢] قوله: لأنّ ذلك يقتضي قدم الفعل.

الحكماء يستدلّون على قدم فعل الله - تعالى - بوجهين^{١٠}:

الأوّل: من حيث الفاعل. و تقريره: إنّ الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الأولى، وكلّ ما يحتاج^{١١} إليه في التأثير حاصل لذاته، وقد ثبت أنّ المعلول لا يتخلف عن العلة التامة؛ فيلزم قدم الفعل. والتقييد بالأولية لخروج الصفات الإضافية. /SB22/

والثاني: من حيث الفعل. و تحريره: إنّه لا يجوز أن يكون فعله - تعالى - معدوماً ثمّ يوجد، إذ العدم الصريح لا تميّز فيه^{١٢} حتّى يكون فيه إمساك الفاعل عن إيجاده^{١٣} أولى في بعض الأحوال من إيجاده في بعض^{١٤}، أو حتّى يكون لا صدوره عن الفاعل أولى في بعض الأحوال من صدوره في بعض، بل^{١٥} لو كان صدوره واجباً لكان في جميع الأحوال،

٣. ج: لا نهاية لها.

٢. م: يلزم.

١. ق: البحث.

٦. م، ق: + التقدير.

٥. س: ما.

٤. م: + لا.

٩. س: - أصلاً.

٨. م: مستدرك.

٧. ق: وإن لم ... كلفة.

١٢. م: يتميز.

١١. ق: كلّ محتاج.

١٠. س: الوجهين.

١٥. ص: - بل.

١٤. م: + الأحوال.

١٣. س، ق: السادة.

أو لا صدوره كان في جميع الأحوال. فيلزم إما قدم الفعل، أو عدمه بالمرّة^٢. وهذا بالحقيقة^٣ ردُّ على من قال: إنما حدث في الوقت لأنّه كان أصلح لوجوده، أو كان ممكناً فيه، وهم الفرقة الأولى والثانية.

و تقييد العدم «بالصريح» احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة.

[٢٤٠/١٣٦١/٣] قوله: وأما توقف الواحد منها.

قدّم على الجواب مقدّمة؛ وهي أن ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر أو احتياجه إليه أنهما موجودان معاً ويتوقف^٤ وجود الثاني على وجود الأوّل أو يحتاج إليه؛ بل معناه التوقف والاحتياج في العدم أي: إنهما معدومان معاً. لأن الحادث الآخر لا يوجد مع الحادث الأوّل، والحادث الآخر لا يوجد إلا بعد الحادث الأوّل.

ثم إن المتكلّمين لما أثبتوا أوّل الأوقات وأوّل الحوادث فلعلّهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء مالا نهاية له أنّه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث، ثمّ يتدبّر الحوادث و ينتضي مالا نهاية له^٥ منها، ثمّ يوجد هذا الحادث. فالشيخ استفسر وقال: قولكم: يلزم أن يكون وجود هذا الحادث موقوفاً على انقضاء مالا نهاية له حتّى تصل النوبة إليه وهو محال، إن عنيتم به^٦ أن هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كلّ منها في وقت، فلا نسلم أنّه محال؛ بل هو عين صورة النزاع، وإن عنيتم به ذلك المعنى^٧ وهو أن يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث أصلاً ثمّ يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثمّ بعدها يوجد^٨ هذا الحادث؛ فلا نسلم الملازمة وإنما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك، وهو أوّل المسألة.

على أن كلّ وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الآخر إلا عدد متناهٍ، ففي جميع الأوقات كذلك، إذ لا فرق عندكم بين الجميع^٩ وكل واحدٍ. وإليه أشار بقوله: «بل أيّ

٣. ق: هذا رد.

٤. م: بالمرّة.

٥. س: و.

٦. س: الحادث ... يتوقف.

٧. ص: و.

٨. س، ق: فيها.

٩. ق: هذا.

١٠. ج، س: به.

١١. ق: أنّه يكون ... نهاية له.

١٢. س: الجميع.

١٣. ص، ق: يوجد.

١٤. س، ق: المعنى.

وقتٍ فُرضت»...إلى آخره».

وقول الشارح: «وكان^١ وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له» مشتمل^٢ على التناقض، لأنه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث، فكيف يفرض^٣ فيه وجود الحوادث اليومي؟ اللهم إلا أن يراد بذلك الوقت اليوم^٤ أي: وجود الحادث اليومي في^٥ اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له. لكنه خلاف الظاهر^٦، بل هو عين الشق الثاني من استفساره^٧ [٥٨].

و العبارة المنقحة هي هنا أن يقال: إن عنيتم بقولكم «لو كان قبل كل حادث حادث إلى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفاً^٨ على انقضاء ما لا نهاية له»، أن وجود هذا^٩ الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في أوقات متناهية حتى يكون من الأوقات ما لا يوجد فيه حادث؛ فلا نسلم الملازمة. وإن أردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في أوقات غير متناهية؛ فالملازمة مسلمة، وبطلان التالي^{١٠} ممنوع

[١/٢٤٢-٣/١٣٨] قوله: مراده أن التنازع في القدم و الحدوث سهل.

جواب سؤال الإمام. و^{١١} هو إن مسألة الوحدة أجنبية عن مسألة القدم و الحدوث، لاتعلق بينهما. فإن قدم الممكنات لا يستلزم وحدة^{١٢} مبدئها و لا كثرتها، وكذا حدوثها؛ فلا أثر للقدم^{١٣} و الحدوث في مسألة الوحدة، فتعليقها^{١٤} بمسألة الوحدة في قوله: «بعد أن يجعل واجب^{١٥} الوجود واحداً» خال عن التحصيل.

أجاب: بأن المراد التصلب في مسألة التوحيد بالقياس إلى مسألة القدم. وقد أشار الإمام إلى هذا الجواب.

والله أعلم بالصواب^{١٦}!

- | | | |
|-------------------------------|------------------|----------------|
| ١. س: فكان. | ٢. م: يشتمل. | ٣. ج: يفرض. |
| ٤. م: اليومي. | ٥. م: + ذلك. | ٦. س: المطلوب. |
| ٧. ق، س: - بل هو... استفساره. | ٨. م: متوقفاً. | ٩. س: - هذا. |
| ١٠. س: اللقال. | ١١. ص: - و. | ١٢. س: وجود. |
| ١٣. ق: + للقدم. | ١٤. م: فتعلقهما. | ١٥. ق: الواجب. |
| ١٦. س: + وإليه المرجع والمآب. | | |

تعليقات
المحقق الباغنوي
على متن المحاكمات
(النمط الخامس)

١. فيه مسامحةٌ إذ الظاهر أنَّ تلك الميول ميولٌ عرضيةٌ وإنَّ حركات الأحجار و الآلات حركات عرضيةٌ. ثمَّ البناء ليس فاعلاً لتلك الميول على تقدير تحققها في الأحجار حقيقةً وبالذات، بل الفاعل لها و للحركات التابعة لها هو طبيعة المقسور على ما مرَّ.

والأظهر أن يقال: فاعل الحوادث مطلقاً هو المبدأ اللّيّاض و البناء من جملة شرائطه باعتبار وجوده في الزمان الأوّل و لا يجب اجتماعه مع الشيء المعلول دائماً؛ فتأمل !
٢. فيه مساهلةٌ؛ لأنّه يشكّل فيما إذا صنع أحدٌ سكّيناً مثلاً و قطع به الخشب. فالأصوب أن يقال: إمّا أن يكون واسطةً DA29/ في وصول أثر الفاعل إلى منفعله، و حينئذٍ كان الصادر صادراً بالآلة؛ وإنَّ كان صادراً عنه غير ذلك كان صادراً بالتولّد.

٣. الأظهر إنَّ مقصود الشارح أنّه ليس بحثاً لغوياً صرفاً على ما زعمه الإمام لا يليق بأرباب المعقول، إنّما يكون كذلك لو كان مختصّاً بلغةٍ دون لغةٍ؛ أمّا لو كان بحثاً على وجه يتناول اللّغات كالمباحث اللفظية التي اشتغل المنطقيون بها فكثيراً ما يبحث عنها أرباب المعقول لأغراض يتعلّق بها.

و أمّا قوله: «و لَمَّا كَانَ الْفِعْلُ ... إِلَى قَوْلِهِ: فَوَضَعَ الْفِعْلَ»، فوقع في كلامه استطراداً؛ فمحطّ الفائدة في كلامه ما قرّرناه.

ثمَّ لا يخفى أنَّ بمجرد هذا الكلام على التوجيهين لم يندفع كلام الإمام بالتعمام، لأنَّ

الشيخ اشتغل بإثبات أن الفعل في اللغة و العرف لم يعتبر في مفهومه الاختيار؛ وهذا بحث يتعلق باللغة المخصوصة، وليس مبنياً على اصطلاح من الشيخ.

و يمكن دفعه بتوجيهنا بأن ليس مقصود الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل، بل عنه و عن مرادفاته في سائر اللغات؛ فذكره وقع على سبيل التمثيل.

و يمكن أن يقال أيضاً: هذا وقع في كلام الشيخ تبعاً و بالعرض، لا قصداً و بالذات؛ و إليه أشار الشيخ حيث قال: «قلنا؛ ثلثت الآن إلى ذلك على أن الحق إن هذه الأمور زائدة». و الشارح لم يتعرض له هيئنا اكتفاء بما قرره أثناء شرح كلامه حيث قال: «و أشار مع ذلك إلى أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب، وإن كان هذا البحث لفظياً». و قد أشار إليه صاحب المحاكمات حيث قال: «و إذ قد سماء بالمفعول و كان المتكلمون يزيدون في معناه...» إلى آخر ما قال؛ فافهم!

٤. هذا مساق ظاهر الشرح، و الأصوب أن يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه، و هو: أن عدم ليس أثر فاعل الوجود الذي كلامنا الآن فيه على ما دلّ عليه قوله: «فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول»؛ و قال في كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد عدم، فليس بفعل فاعل و لا جعل جاعل حيث نفى في الأول الفاعل المخصوص و في الثاني نفى الفاعل مطلقاً؛ فدلّ على أنه أراد في الأول أنه احتاج إلى فاعل لكنه فاعل عدم لا الوجود. و هذا موافق لما اشتهر بينهم: «أن عدم العلة للوجود علة لعدم»؛ هذا.

و يمكن أن يقال: نظر المحقق مبنياً على أن تأثير عدم في عدم ليس إلا عدم تأثير الوجود على ما أشار إليه سابقاً، و قد فصلناه هنالك. و عليهذا كان كلام الشيخ مبنياً على التجويز المشهور؛ هذا.

لكن على الشارح أن يشرح كلام الشيخ حسب ما يقتضيه لفظه و يحمل العبارة على التجويز المشهور.

هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع؛ فتأمل!

٥. نختار الثاني و نقول: الملزومات لا يمكن أن يكون أعم من لوازمها اللتين لزومها بحسب المفهوم، إذ بمجرد النظر إلى المفهوم لا يجوز العقل تحقق الملزوم منفكاً عن

اللازم، وليس هذا مختصاً بالشيء بالنسبة إلى ذاتياته كما يتوهم؛ وسيجيء ما يرشدك إلى ذلك.

وحيثنذكر نقول: كون المسبوق بالعدم ليس واجباً بالذات بديهي يجزم العقل فيه بتصور الطرفين. وما ذكره في معرض التنبيه لإزالة خفائه بالنسبة إلى من لا يتصور طرفيه حق التصور، وبعد ملاحظة الطرفين و تصورهما بكما لهما لا يشك فيه.

وما نقل عن الشيخ من الغرض فلم يدل على أن الواجب بالذات يجوز العقل أن يكون مسبوقاً بالعدم؛ إذ الغرض فيه ليس بمعنى التجويز، بل بمعنى التقدير.

٦. بعد تسليم كون الواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقاً، كيف يجوز أن يكون عرضياً له؟ لأن عرضي الشيء لا يكون أعم مطلق من الأخص بحسب المفهوم كما صرحوا به. إذ العقل يجوز نظراً إلى المفهوم تحقق الأخص بدونه، فلا يكون أعم مطلق.

نعم يجوز ذلك في الذاتى، والكاتب ليس بأعم من الإنسان بحسب المفهوم مطلقاً، بل من وجه؛ إنما يكون أعم منه مطلقاً بحسب الصدق.

والحق أن يقال: إذا كان الأعم لازماً لمهية الأخص لزوماً بيتاً لا يجوز العقل نظراً إلى مجرد مفهوم الأخص تحققه بدون الأعم، فبهينا تحقق الأعمية المطلقة بحسب المفهوم بدون أن يكون الأعم ذاتياً للأخص DB11/ على ما أشرنا إليه.

أقول: وأنت تعلم أنه على تقدير كون العام ذاتياً للخاص لا يلزم أيضاً كون المحمول عليهما محمولاً على العام أولاً وعلى الخاص ثانياً. ألا ترى أن الضاحك مثلاً محمول على الحيوان وعلى الإنسان مع أنه لحق للإنسان أولاً وبالذات وللحيوان ثانياً وبالعرض؟ ولهذا كان من الأعراض الأولية للإنسان ومن الأعراض الغريبة للحيوان.

فالصواب في توجيه كلام الشيخ أن يقال: المراد إنه إذا كان شيء واحداً محمولاً على العام أي: لا من حيث تحققه في ضمن خاص وللخاص أيضاً وكان هناك حمل واحد و لحق واحد كان للعام أولاً وللخاص ثانياً؛ وهذا حق، والضاحك بالقياس إلى الحيوان ليس كذلك. يدل على ما ذكرنا من القيد قوله: «من غير عكس»، ويبيته الشارح بأنه قد

لحق الأعمّ ولم يلحق الأخصّ، فعلم أنّ المراد بلحوقه للأعمّ ما ذكرنا. و معلوم أنّه إذا كان هناك لحوق واحدٌ وكان للأعمّ لا في ضمن الخاصّ كان للأعمّ أولاً و لذاته.

بقي الكلام في أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فنقول: لا يخفى على المتأمل أنّ الوجوب بالغير بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عمّا يغايره كالمسبوق بالعدم يلحقه التعلّق بالغير و الافتقار إليه، و ظاهرٌ أنّه لم يكن في المعلول الواجب بالغير الحادث إلّا تعلّق واحدٌ بالغير. و عند هذا اندفع النقض بلحوق الصفات اللاحقة للأعمّ و للأخصّ بلحوقين؛ كمفهوم الذاتيّ بالقياس إلى الجنس و الفصل، لأنّ هيهنا لحوقين.

هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع !

٧. ما يعرض لأنواع مفهوم كالماشي للحيوان لا يكون عارضاً لنوع مخصوصٍ منه كالإنسان لذاته، إذ لو كان الماشي عارضاً للإنسان لذاته كان من العوارض الغريبة للحيوان و عرضاً أولاً للإنسان، فينبغي أن لا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الحيوان و يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الإنسان؛ هذا خلف !

و توضيحه على ما قرّرنا: إنّ الكلام فيما كان هيهنا لحوق واحدٌ، بل الحقّ أنّ المعروض الأوّل هو الحيوان المشترك بين سائر ما يعرضه الماشي و يحمل عليه؛ و هذا ضروريٌّ، و قد عوّلوا في مباحث الموضوع عليه.

و أمّا اشتراك الأمور المختلفة في لازمٍ واحدٍ فبالحقيقة ذلك اللازم لازمٌ للقدر المشترك بينهما، و لازم كلّ واحدٍ منها ما يخصّه من حصّة ذلك المفهوم الذي فرض كونه لازماً، و أمّا نفسه من حيث هو فإنّما يكون لازماً للقدر المشترك بين الكلّ. نظير ذلك أنّهم قالوا: جواز توارد العلل المستقلّة على المعلول النوعي دون الشخصي مبنيٌّ على أنّ في المعلول النوعي كان معلول كلّ علةٍ مخصوصةٍ فرداً من ذلك النوع مغائرٌ للفرد الذي هو المعلول الحقيقي للعلة الأخرى.

و أمّا إذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الأفراد و تلاحظه من حيث إنّها واحدةٌ فلم يجرز توارد العلل عليها، لجريان دليل امتناع التوارد على المعلول الشخصي على ما فصلّ في موضعه.

٨. فيه بحثٌ إذ من قال بأنَّ المتعلِّق بالفاعل هو الحدوث دون المعلول، إنّما يتعلّق بفاعله من جهة حدوثه. ثمّ لا يسلم أنّه لو لم يكن وجوده في جميع أوقات بقائه من ذاته لا بدّ أن يكون من غيره؛ بل هو يقول: لا يتعلّق وجوده في أوقات البقاء بعلة أصلاً لا ذاته ولا غيره لأنّ سبب التعلّق عنده لم يتحقّق في هذا الوقت. فلا بدّ في الردّ عليهم من سلوك طريق الشيخ وإثبات أنّ سبب التعلّق هو الوجوب بالغير؛ وهو ثابتٌ في جميع أوقات الوجود، فيلزم ثبوت الافتقار في جميع أوقات الوجود.

٩. فيه بحثٌ أمّا أولاً: فلأنّ صدق الشرطية المذكورة وهي: إنّ الدائم إذا كان ممكناً يكون مفتقراً إلى الفاعل لا يستلزم صحّة كون الدائم مفتقراً إلى المؤثر في الواقع، وإنّما يكون كذلك لو تحقّق مقدّمها وجعل الكلام فيه. إذ الجمهور ينكرون جواز اتّصاف الممكن بالدوام، بل جعلوا ذلك من خواصّ الواجب لذاته و صفاته عند بعضهم. وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح؟ إلاّ بأنّ الشارح وضع موضع «الإمكان»: «الوجوب بالغير»؛ و ظاهر أنّ ذلك لا يؤثّر في كونه مصادرةً على المطلوب.

فالصواب أنّ المقصود ههنا ليس زائداً على مجرد جواز ذلك الاستناد نظراً إلى مجرد الإمكان أو الوجوب بالغير؛ و حينئذٍ يتمّ التقريران. و أمّا ثانياً: فلاّنه قد مرّ أنّاً أنّ وظيفة الحكيم البرهان وإن لم يكن مخالفاً لما يندفع المصادرة بمجرد أنّ لا خلاف في المعنى؛ فتأمل!

١٠. ما نقل الشيخ عنهم: إنّ تعلّق المفعول بالفاعل إنّما هو من جهة معنى يرجع إلى أنّه قد حصل للشيء من شيء آخر وجودٌ بعد ما لم يكن، وهذا معنى الحدوث بعينه على ما فسّره الشارح، واعترف به الإمام أيضاً. ثمّ اشتغل في الردّ عليهم إلى تحليل معنى الفعل و تعيين ما هو المتعلّق بالفاعل؛ فلو لم يكن قولهم: إنّ متعلّق الفاعل هو الحدوث، لكان هذا الاشتغال لغواً محضاً في مقصوده، لا مجرد أنّه إثبات للمتنقّق عليه.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء في فصل أقسام العلل في نقل هذا المذهب: «و ربّما ظنّ ظانٌّ أنّ الفاعل والعلة إنّما يحتاج ليكون للشيء وجودٌ بعد ما لم يكن، فإذا وجد الشيء

فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنياً، فظن من ظن أن الشيء إنما يحتاج إلى العلة في حدوثه، فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة، فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط». هذا عبارته، ثم اشتغل بالرد عليه ببرهان آخر غير ما ذكره ههنا، ثم ذكر هذا البرهان؛ فعلم أن الشيخ فهم من مذهبهم أنهم جعلوا المتعلق بالفاعل هو الحدوث. فما ذكره صاحب المحاكمات في الحقيقة كان إيراداً على الشيخ بتزييف ثقله و سوء فهمه مذهب العامة حاشاه عن ذلك!

ثم لو نزلنا عن ذلك المقام فنقول: ما علم من مذهبهم أنهم جوزوا بقاء المعلول بعد انعدام علته، وذلك يحتمل وجهين؛ أحدهما: أنهم توهموا أن المتعلق بالفاعل هو الحدوث بالفعل، إذ حينئذ لم يبق الاحتياج حين البقاء؛

و ثانيهما: أنهم زعموا أن المتعلق بالفاعل وإن كان هو الوجود لكن احتياج المعلول إلى الفاعل في الوجود إنما هو أن الحدوث و بعده زالت الحاجة إليه. فالشيخ في المقام الأول نفى الوهم الأول وفي الثاني أبطل الزعم الثاني حتى يرتفع جميع احتمالات مذهبهم و يتم؛ و على هذا فالمقام الأول ليس بمعلوم أنه متفق عليه بينهم و بين الشيخ، فلهذا تعرض له و استدلل عليه.

و أما قوله: «وليت شعري أن من يقول: المتعلق هو الحدوث، فسبب التعلق عنده أي شيء هو هل هو الحدوث أو غيره»؛ فمردود بأن من قال المتعلق هو الحدوث أراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل الذي هو متأخر عن الحاجة و لا يصلح أن يكون علة له متقدمة عليه، DA12/ و هو المتبادر من قولهم: الافتقار إلى الفاعل في أن يخرج من عدم إلى الوجود. و أما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده مسبوقاً بالعدم؛ و من المعلوم تقدم هذا المعنى على المعنى الأول و أنه يصلح أن يتنازع في أنه سبب الاحتياج أم لا؟ و ما ذكره الشيخ و بيته الشارح إن علة التعلق لو كان أيضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق أيضاً دائماً، لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده، وليست خاصة بحالة حدوثه

فقط مبنئ على أنهم أرادوا بالحدوث حين جعلوه سبباً للتعلق بهذا المعنى، لا المعنى الأول. ولهذا قال الشارح: «الحدوث ليس مختصاً بحال الحدوث». ثم قول الشارح: «سواء كان المتعلق حادثاً أو غير حادث» مبنئ على إطلاق لفظ المفعول في كلامه على اصطلاح القوم وهو المرادف للمعلول لا على اصطلاح الشيخ، وليس فيه تناقض، بل التكلم بغير اصطلاح الشيخ.

١١. هذا منه مبنئ على الخلط بين علة التعلق وعلة الافتقار. ولا شك أن علة الافتقار عند الحكماء على ما هو المشهور وقله الإمام هو الإمكان بالذات، والذي نص عليه الشيخ أنه سبب التعلق هو الوجوب بالغير؛ ومن المعلوم إن الإمكان بالذات متقدم على الوجوب بالغير، فليس عينه.

وأما إن الشارح ذكر أن هذا الفصل لبيان أن سبب تعلق المفعول بالفاعل هو أنه ممكن لذاته واجب لغيره، فالمقصود بالذات منه الوجوب بالغير. وأما الإمكان الذاتي فضمه مع الوجوب بالغير من جهة أنه سبب بعيد للتعلق. ولا شك أن كلام الشيخ والشارح محكم في أن المراد الوجوب بالغير وهذا الكلام عنه غير محكم في أن المراد هو الإمكان الذاتي، فينبغي حمل غير المحكم على المحكم على ما مر منه نفسه.

وبما قررناه ظهر أن الشيخ لم يبحث عن علة الحاجة.

لكن بقي الكلام في أن علة الحاجة لو ثبت أنها الإمكان لا ينفع في مقصود الشيخ وهو افتقار المعلول في جميع أوقات وجوده إلى الفاعل، إذ الإمكان إذا كان علة للافتقار أي: للافتقار في الوجود والافتقار في العدم والإمكان ثابت دائماً في جميع أوقات الوجود ثبت الاحتياج دائماً. كيف والشارح رحمه الله أثبت في الشريد هذا المدعى بعلة الإمكان للافتقار؟

نعم ما ذكره هنا من أن الوجوب بالغير سبب التعلق بمعنى أن تعلق الوجود بالفاعل بسبب أن الفاعل يجعله واجباً أظهر في هذا المقصود. فتأمل تعرف!

١٢. لو كان المطلوب هو أن الدائم مفتقر إلى الغير في نفس الأمر لكان في الكلام مصادرة؛ أما لو كان المطلوب مجرد أن الدائم يمكن أن يفتقر إلى الغير بمعنى أن دوامه

لس منافياً لافءقاره إلى الغفر على ما زعمه الجمهور؁ إذ سبب الءعلق عندهم هو الءءوء فلا يلزم المصادوءة؁ و مقصوء الشفخ هفنا فحصل بمجرء هءا؁ و إلفه أشار الشارء ففء قال: «فالفاءم إن كان واءباً بففره كان مفءقراً؁ و إلا فلا»؁ و هءا القءر كافف بفاسب؁ فرضه هفنا و هو ءواز افءقار الفاءم إلى الغفر؁ فصار فاصل كلامه رحمه الله: إن كلامك فرءع إلى أنه على الشفخ أن فففن افءقار الفاءم إلى الغفر مع أنه لم ففففه؁

ففقول: لس على الشفخ إلا البفا بءا الوجه الءف لس ففه فساد و قد فففه؁ و أماف البفا بالوجه الآخر المشءمل على المصادوءة فلا فءب على الشفخ هفنا و لا ففءقر فرضه هفنا إلفه؁ فلهءا لم فففه هفنا؁ بل إنما ففففه ففما سفءفء من إءباء قءم العالم و العقول؁ فءأملاً؁

و أماف إن قول الشارء: «ففن الشفخ أن علة الءعلق بالففر هف الوجوب بالففر»؁ فنافف ما مر منه: أن البءء عن علة الءاءة لس بمففء؁ فقد عرفء أن منشأ الخلء بفن علة الافءقار و علة الءعلق؁ و علمء الفرق بففهما. /DB12/

[١/٢٢١ - ٣/٨١] قال الشارء: مشءف الأفوال من المعءزلة قائلون بفءك ...

مشءف الأفوال قالوا: الأفوال الخمسة الءف هف: العالمفة و القاءرفة و الءصففة و الموءوءفة و الألوهفة على ما زاءها أبوهاشم فابءة فف الأزل مع الفاء؁ و لم فقولوا بوءوءها؁ بل إنهم فرقوا بفن الفبوء و الوءوء؁ فلا فءخل ففما فسروا القءفم بما لا أول لوءوءه على ما ذكره الشارء فف نقء المءصّل؁

[١/٢٢١ - ٣/٨٢] قال الشارء: ففم بفن أن فءعلوا الواءب لفافه ...

ففه بءء لأن علة الافءقار إلى الغفر عنء ءمهور المءكلمفن هو الءءوء على ما نقله الشارء عن الإمام؁ و إذا كان كءلك فصفات الواءب - فعالى - لفا كانت قءفمة لم فكن عنءهم مفءقرة إلى علة لفقاء علة الافءقار ففها؁ و هف الءءوء فالظاهر من مذهبهم أن هءه الصفاء ممكئة ذاففة عنءهم فر مفءقرة إلى العلة؁ وإلزامهم افءقارها إلى الغفر بإءباء

أنَّ علَّة الافتقار هي الإمكان فغير نافع ههنا؛ إذ الكلام في أنَّ مذهبهم ماذا؟ هذا. لكن قد اشتهر بينهم أيضاً أنهم قالوا بأنَّ صفات الواجب - تعالى - آثار له - تعالى - على سبيل الإيجاب، إذ استنادها إليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها. وكلام الشارح - رحمه الله - ناظر إلى هذا؛ فتأمل!

١٣. وجه النظر أنَّ الطبيعي أنما يبحث عما يعرض المادة، وكون العالم أزلياً مستنداً إلى فاعل أزلي ليس وظيفه علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها، إذ ليس ثبوته للعالم من جهة المادة. على أنَّ العالم بعضه مشتمل على المادة وبعضه لا.

أقول: لم يقل الشارح - رحمه الله - إنه بحثٌ طبيعي بمعنى أنه من مسألة علم الطبيعي، بل قال: إنهم في الطبيعي ذكروا هذا؛ ولعلَّ ذكره ليس على سبيل أنه مسألة له. وقد مرَّ أنَّ أرباب الطبيعي مختصون بطريق في إثبات الواجب وليس إثبات الواجب من مسائل علم الطبيعي.

[١/٢٢١ - ٣/٨٢] قال الشارح: ولم يذهبوا إلى أنه ليس بقادر...

فيه بحثٌ لأنَّ للاختيار معنيين: أحدهما صحَّة الفعل والترك، والواجب - تعالى - مختارٌ عند المتكلمين بهذا المعنى دون الحكماء؛ وثانيهما: معنى إنَّ شاء فَعَلَ وإنَّ لم يشاء لم يفعل. والواجب عند الحكماء مختارٌ بهذا المعنى. وظاهر أنَّ الاختيار الذي ذكره وتقل عن الفلاسفة نفيه عنه - تعالى - بهذا المعنى؛ هذا.

ويمكن أن يقال: المعنى الأوَّل يرجع إلى المعنى الثاني، لأنَّ صحَّة الفعل والترك إنما هي قبل الإرادة نظراً إلى نفس القدرة، وأما بعد الإرادة فالفعل واجبٌ، ضرورة أنها جزء أخير للمعلَّة. والتخلف عن العلَّة التامة محال؛ سواءً كانت العلَّة موجبة أو مختارة. وتمام تحقيق ذلك سيجيء في النمط السابع - إنَّ شاء الله تعالى -.

١٤. لم يظهر من تقريره اتِّصاله، وإنما يظهر ممَّا ذكره الشيخ وبيَّنه الشارح من أنه منطبق على الحركة، والمسافة غير مركبة من أجزاء لا يتجزى.

١٥. حاصله أنه لا بد من معروض للقبلية بالذات، فلو فرض أنه ذات العدم فلم يجز أن يصير بعد، لأن ما بالذات لا يختلف. وهذا بناءً على أن ذات العدم الذي يتعقبه الحادث و الذي يتعقب بالحادث واحدة. وذلك حق؛ لأن السلوب لا يتميز بذواتها وإنما يتميز بملكاتها و معروضاتها، والملكة ههنا و هو وجود الحادث واحد، وكذا المعروض. و لا يمكن أن يقال: معروض القبلية هو الذات المقيّدة بكونها متقدّمة على الحادث أو بكونها متأخرة عنه، و لا لزوم على الشيء لنفسه أو لمضايقه. وهذا بخلاف أجزاء الزمان، لأن ذات الزمان الماضي لا يصير بعد أصلاً ويكون مغائراً للذات المستقبل. وأما أنه لو تغاير ذاتا هما فذلك إما بالمهية أو بالتشخص و على التقديرين يلزم انفصال أجزاء الزمان فسيجيء مع جوابه.

وبما قرّرنا ظهر اندفاع الاعتراض الأول والثاني.

لكن يرد عليه: أنه لا يلزم أن يكون للقبلية معروض بالذات إن أريد به نفي الواسطة في الثبوت؛ كالشكل، فإنه يعرض الجسم بواسطة التناهي، ولا يمكن أن يكون التناهي معروضه. و لو سلم فلعله ذات العدم المأخوذ مع قيد ليس نفس التقدّم ولا كون الحادث يتعقب به، وفيه ما فيه!

و مسلم إن أريد به نفي الواسطة في العروض /DA13/ ضرورة امتناع تسلسل المعروضات، لكن لا نسلم أن العدم لو كان معروضاً بالذات بالقياس إلى القبلية امتنع أن يصير بعداً، إذ انفكاك العارض عن المعروض الذي يعرضه بالذات بهذا المعنى جائز، بل واقع شائع كالحركة العارضة للسفينة.

أقول: الأصوب أن يقال: إننا نعلم أنه يتحقق قبل الحادث قبل يستنع أن يصير بعد على ما أشار إليه الشيخ حيث قال: «ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل و ما هو بعد معاً في حصول الوجود، بل قبلية لا يثبت مع البعد»؛ فلا يجوز أن يكون هو نفس العدم أو الفاعل.

١٦. أراد بالمقدار الكمّ لا المتصل، إذ لم يظهر من بيانه خصوص المتصل و اثبت بُعده الاتصال بقبول الانقسام إلى الأجزاء.

وفيه بحثٌ لأنهم جعلوا قبول الانقسام من خواصٍّ مطلق الكمِّ ورسموا الكمَّ المطلق به بناءً على أنَّ المراد من القبول الإمكان الذاتي ومن الانقسام الانقسام الوهمي. اللهمَّ إلا أن يحمل كلامه على أنه أراد بقبول القسمة غير المعنى المشهور، بل أراد به استعداد القسمة الخارجية. والشارح رحمه الله التزم اتِّصاله من فرض الحركة والمسافة وانطباقه عليها على ما يستفاد من كلام الشيخ، والحقِّ مراعات كلامهما والاقتداء بهما.

١٧. أراد «باستمراره» استمراره وبقائه ذاتاً، و«بعدم استقراره» عدم استقراره حالاً، وهي نسبته إلى الزمانيات الواقعة فيه لاعدَم اجتماع الأجزاء، لأنه عندهم بسيط لا جزء له في امتداد المسافة كالحركة التوسُّطية المنطبقة عليه. ويصرِّح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال: «وكذلك الموجود من الزمان شيءٌ غير منقسمٍ يفعل بسببانه الزمان».

١٨. قد أورد عليه بعض المحقِّقين بأنَّ الزمان الممتدَّ غير موجودٍ في الخارج، وكذا أجزائه على ما اعترف به، فمن يدَّعي أنَّ العقل يحكم بأنها لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعةً بل عند من ينفي وجود الأعراض الغير القارَّة وجودها مستلزمٌ لاجتماع أجزائها لامحالة. ثمَّ قال: «بل التحقيق أنَّ الزمان بمعنى الامتداد أمرٌ يرتسم في الخيال من الآن السيَّال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدرُّج، فإنَّ أجزائه المفروضة متعاقبةً في الارتسام».

أقول: فيه نظر! إذ في الحركة الكميَّة أيضاً يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث و لا تفاوت بينهما إلا بأنَّ التعاقب في الزمان بحسب الحدوث في الخيال وهو المراد بالارتسام فيه وفي الحركة بحسب الحدوث في الخارج، وتمام تحقيق ذلك يطلب من تعليقاتنا على التجريد.

١٩. يمكن أن يقال: المدَّعى ههنا أنَّ قبل كلِّ حادثٍ كمٌّ متَّصلٌ غير قارِّ الذات كما صرَّح به الشارح في صدر الفصل قبليةً لاتِّجامع معها القبل والبعد.

والمخلص: إنَّ المدَّعى إثبات تقدُّم الزمان على وجود كلِّ حادثٍ؛ لا أيَّ تقدُّم كان، بل هذا النوع من التقدُّم؛ لأنَّ تقدُّم الزمان على شيءٍ لا يجب أن يكون بهذا النحو، بل بنحوٍ آخر. كالتقدُّم بالطبع أو بالرتبة مثلاً.

و الحاصل أنهم قالوا: الحادث مسبوق بمادّة و مدّة. و المقصود إن سبق المدة ليس كسبق المادّة الذي تجتمع معه السابق المسبوق، بل سبقاً لا يجتمع السابق مع المسبوق. و من المعلوم أن إثبات المدعى بهذا الوجه الذي هو أتمّ و أكمل لا يتصور إلا بأخذ كونه غير قارّ متصل غير ممكن الاجتماع مع البعد.

و أيضاً يمكن أن يكون أخذهما معاً إيماة إلى طريق نفي الاستدلال، و أراد بالمقدّمين ما مرّ بهذا العنوان؛ و هو أن القبليّة ليست نفس العدم و لا ذات الفاعل.

٢٠. فيه منع ظاهر إذ التجدد و التصرّم يجرى في الموجودات الخيالية كما في الحركة بمعنى القطع.

٢١. لا يخفى أن اتصال الشيء لا ينافي عروض عرضيين له كما في الأبلق، إذ قد مرّ أن اختلاف الأعراض لا يوجب القسمة الخارجية، لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه قارّ الذات؛ إذ ما كان غير قارّ الذات لا يمكن أن يوجد أجزائه بوجود الكل كما في أجزاء الجسم المتصل، و إلا لزم اجتماع الأجزاء في الوجود.

٢٢. هذا الجواب غير مطابق لمتن الكتاب و لا لشرحه لتصريحيهما بأنّ هذا الزمان الذي كان الكلام في إثباته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ: «وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات»؛ و قال الشارح: «و تكون بعد ابتداء الحركة و حدوث الحادث قبلات و بعديات متصرّمة متجدّدة مطابقة لأجزاء DB13/ المسافة و الحركة ... إلى آخر ما قال»؛ و قد صرح صاحب المحاكمات في تقريره بكون هذا الزمان كمّاً و مقداراً؛ فكيف أن يكون هو الآن السيّال ؟

بل الحقّ في الجواب ما أفاده بعض المحقّقين: «أنهم كثيراً بنوا الأمر على ما يبدو في بادي النظر، ثمّ إذا انتهت النوبة إلى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال، فإنهم ادّعوا في أوّل الأمر وجود الزمان في الخارج و يئونه بانقسامه إلى السنين و الشهور و الأيام و الساعات و عدّوه من أقسام الممكن مع أنّ المقسم في التقسيم إلى الجوهر و العرض هو الموجود الخارجي على ما صرّحت به عباراتهم. ثمّ عند تحقيق الحال صرّحوا بأنّ الزمان الممتدّ غير موجود في الخارج، بل ممتنع الوجود في الخارج و أنّ الموجود في الخارج هو الآن

السيال الذي يرسمه في الخيال».

وبما نقلناه عن هذا المحقق ظهر أيضاً أن الكلام في الزمان المنقسم الممتدّ. أقول: ويمكن أن يقال: المراد بالوجود الخارجي هيهنا هو وجوده الخيالي، فإنه وجودٌ ذهنيٌّ لكن وجودٌ بنفسه، وهو الوجود الذي به يرتسم ويحصل بنفسه في الخيال، وذلك الوجود وإن كان ذهنياً لكن يحذوا حذو الخارجي في ترتيب الآثار على ما صرح به المحقق الشريف، فلا يبعد أن يريدوا بالوجود الخارجي في هذا المقام ذلك الوجود الارتسامي.

والتقدم والتأخر بالمعنى المذكور لا شك أنه يقتضي أجزاء ذلك الأمر الممتدّ مترتبة متعاقبة، وذلك يكون في الخيال ولا يكون عند تعقلها إلا بهذا الوجه، على ما يظهر عند الرجوع إلى الوجدان؛ فتأمل.

٢٢. لم يتعرّض لتوجيه قول الشارح: «الزمان هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبلية لذاته»، وهذا محطّ الجواب.

وحاصله: إن القبلية والبعدية وإن لم تكونا من الموجودات الخارجية لكن ما تعرضه القبلية لذاته لا بد أن يكون موجوداً في الخارج كالمعى، وذلك لأن ما تعرضه القبلية لذاته يكون كمّاً متصلاً غير قارٍ وهو الزمان، فقد ثبت وجوده في الخارج. وأمّا الزمان الممتدّ المنقسم إلى الساعات غير موجود في الخارج، بل هو أمرٌ مرتسم في الخيال.

فجوابه على ما مرّت إليه الإشارة: إن بناء الكلام هيهنا على المسامحة، وإن الزمان بهذا المعنى موجود في الخارج.

ثمّ يظهر في مقامه أن الموجود هو الآن السيال الذي يرسم هذا الممتدّ في الخيال، أو المراد بالموجود الخارجي ما يحذو حذوه، وهو الوجود الذي له في الخيال حين ارتسامه فيه، وهو وجوده بنفسه لا بصورته.

وأمّا باقي كلامه - رحمه الله - فيتحقّق لدفع التسلسل الذي أورده الإمام، ولا دخل له في الجواب.

وعلى ما قرّرناه يظهر توجيه كلام الشارح ويسقط ما ذكره بقوله: «واعلم أن الأجوبة

التي ذكرها الشارح عن هذه الأسئلة لا توجيه لها أصلاً؛

وأما الجواب الذي ذكره بقوله: «و الجواب أنها وإن كانت معدومة في الخارج إلا أنها متعلقة بامر فيدل على وجوده...»، فقد عرفت ما فيدا فإن كلام الشيخ وكلام الشارح في هذا البحث صريح في أن المراد وجود الزمان الممتد المنقسم، كيف و هو المتصف بالقبلية والبعدية.

و أما الآن السيال فغير متصف بهما إلا باعتبار حالها التي هي الزمان المنقسم؛ فالحق في الجواب ما ذكرنا.

٢٤. أجيب عنه: بأن هذا الاختلاف يجوز أن يكون مستنداً إلى هوياتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجزئة، و أما قبل التجزئة فتحقق الاختلاف غير مسلم، إذ لا أمس حينئذ ولا يوم، و أما تخصيص كل شخص بهويته فلا يحتاج إلى سبب مختص، لأن كل شخص إنما كان هذا الشخص بتلك الهوية؛ فالسؤال بأنه لم يختص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بأن هذا الشخص لم صار هذا الشخص؛ و مثل هذا السؤال يعدّ سخيفاً أقول؛ و بهذا الوجه يمكن دفع ما يقال في المشهور: إنه لم يختص النقطة الواقعة في منطقة الفلك بالحركة السريعة و DA14/ البواقي متصفة إما بالحركة البطيئة أو بالسكون، مع أن الفاعل واحد والقابل واحد. و ذلك لأن تلك النقطة غير موجودة على وجه الامتياز و الاختلاف إلا باعتبار العقلي لها، و حينئذ كان اختلاف أحوالها مستندة إلى اختلاف هوياتها التي لها في الذهن. و أما إن الفلك المحيط مثلاً لم كانت متحركة من المشرق إلى المغرب دون العكس و إن حركته أسرع الحركات و غير ذلك من الأحوال المختصه به، فمستند إلى صورته النوعية المختصه به، أو بهيولائه المختصه بهذا.

٢٥. فيه بحث؛ لأن مجرد كفاية الزمان في حصول القبلية والبعدية لا يستلزم المطلوب و هو كون وجود الحادث مسبقاً بالزمان، إنما يلزم المطلوب لو كان حصول القبلية والبعدية لا يمكن إلا بتحقيق الزمان، و ذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه. كيف و حصول القبلية والبعدية بهذا المعنى يتحقق بترتيب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة إلى غير النهاية؛ و بعبارة أخرى: هذا الفرق ليس فرقاً بين الزمان و بين غيره في أن اتصاف

أحدهما بالقبلية والبعدية يقتضي زماناً آخر، واتّصاف الآخر بها لا يقتضي ذلك، بل هو بالحقيقة فرق بين القول بتناهي الأمور المتعاقبة الضرورية في حدوث الحادث وبين القول بعدم تناهيتها سواء كانت تلك الأمور أزمنة أو حوادث واقعة فيها، ولا اختصاص لها بالأول.

٢٦. توجيه كلام الشارح: أنه منع أولاً المقدّمة المذكورة في الفرق الثاني وهو: أن معنى قولنا: اليوم متأخّر عن أمس: إنه لم يوجد معه، واستنده بأنّ هذا يقتضي تأخّر الغد عن اليوم. ثمّ سلّم أن معناه ذلك والتزم التسلسل على ما قرّرناه.

ثمّ قال: «وإن رجع الفارق عن التفسير المذكور هرباً عن لزوم المحذور المذكور وغير كلامه إلى ما ذكره ثانياً يلزم المحذور من طريق آخر، وهو إن لفظة كان مشعرةً بمضيّ زمانٍ». أقول: وكذا لفظة «حين» مشعرةٌ بزمانٍ حاضر. والحقّ إنّ بناء اللغة ليس على المضايقة في أمثال هذه، وأنّ تحكيم اللغة في المطالب البرهانية ممّا لا ينبغي؛ فتأمل! وعلى هذا لا يتوجّه ما ذكره. ولعله لهذا قال: «فالأولى»؛ ولم يقل: «فالصواب».

٢٧. حام حول الألفاظ والعبارات ولم يفعل في تقرير كلام الشارح إلاّ توضيح الواضحات وتبيين المبيّّنات؛ ولم يبيّن ما هو المقصود من الخطاب ولم يتميّز بين القشر واللباب!

و توضيح كلامه: إنّ أجزاء الزمان متساوية في المهيّة ولم يتّصف بالقبلية والبعدية في الخارج، بل في الوهم، ولكن بعد التجزئة؛ وحينئذٍ فتخصيص بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكذا الحدود المفروضة فيها بهما كتخصيص زيدٍ بالهوية المخصّصة به وعمروٍ بالهوية المخصّصة به. وكما أنّ السؤال عن اختصاص زيدٍ بالهوية المخصّصة به ممّا يُعدّ سخيفاً وكان مثل السؤال عن اختصاص زيدٍ بالزيدية، كذلك السؤال عن اختصاص أمس باليسبق على اليوم لا معنى له. وأمّا إنّ هاذية أمس مثلاً بالتقدّم على اليوم فذلك لأنّ مهيّة الزمان هو اتّصال التقضي والتجدّد وامتدادهما. صار حاصل كلامه رحمه الله: أنّ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى أجزاء الزمان داخلّة في هويّاتها غير خارجة عنها؛ وليس معناه: إنّ أجزاء الزمان نفس التقدّمات والتأخّرات. كيف والتقدّم والتأخّر من مقولة

الإضافة والزمان واجزائه من مقولة الكمّ والمقولات متباينة على ما صرح به الشيخ في قاطيقورياس الشفا؟.

وأيضاً لو كان الزمان عبارة عن التقدّمات والتأخّرات لزم أن يكون الموصوف بالتقدّم والتأخّر هو الحركة دون الزمان، لأنّ الزمان لما كان مقدار الحركة قائماً بها فلو كان عبارة عن التقدّم والتأخّر لكانت الحركة متقدّمة ومتأخّرة به لا نفسه؛ كالبياض القائم /DB14/ بالجسم، فإنّ الجسم أبيض ولا يصحّ أن يقال: البياض أبيض؛ وكالوجود القائم بالممكنات، فإنّها وجودات لها وتلك المهيّات موجودة بها، وليست وجودات لنفسها ولا يكون نفسها موجودة بها

ثمّ لما كان ذلك الكلام وهو القول بأنّ التقدّم والتأخّر داخل في هويّات أجزاء الزمان مخالفاً لما اشتهر بينهم: إنّ التقدّم والتأخّر من الأعراض الأولية لأجزاء الزمان؛ وجّه كلامهم بأنّ المراد من العروض أنّ ثبوتيهما لهما لذواتها لا لأمرٍ آخر. وأنت خبير بأنّ حمل الحقوق على هذا المعنى بعيداً

والأظهر أن يقال: أرادوا بلحوقهما لأجزاء الزمان لحوقهما لمهيّاتها؛ لا للأجزاء من حيث هي أجزاء، بل الأجزاء من حيث هي أجزاء، إنّما يتحصّل بهما. وللمتكلف حمل كلامه - رحمه الله - على هذا.

واعلم! أنّ الإشكال المذكور في أنّ النقاط في الفلك كيف تختلف أحوالها إسرعاً وإبطاءً وسكوناً على ما نقلنا يندفع بهذا الوجه أيضاً؛ فتأمّل!

٢٨. كلامه لا يخلو عن التعرض له حيث قال: «إنّا إذا قلنا العدم والوجود، احتجنا إلى اقتران معنى التقدّم بأحدهما حتّى يصير متقدّماً».

٢٩. فيه بحث إذ لو لم يبيّن إنّ الإمكان ليس نفس القدرة لم يثبت احتياج الحادث إلى سبق مادّة، إذ حينئذٍ يجوز أن يتقوّم الإمكان بفاعل الحادث، وليس لأحد النزاع فيه.

٣٠. هذا المنع راجع إلى منع كون الإمكان جوهرًا أو عرضاً بناءً على أنّ المنقسم إلى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي، إذ بعد تسليم كونه عرضاً لا مجال لتوهم كون الحادث هو محله.

فإن قلت: الإمكان الذاتي كيفية للنسبة، فيكون قائماً بها لا بالممكن؛ قلت: كما فسروا الإمكان الذاتي بكيفية النسبة كذلك فسروه بعدم اقتضاء المهيّة الوجود والعدم، و يكون المهيّة متساوي النسبة إلى الوجود والعدم. ومن الظاهر أن عدم الاقتضاء وكون المهيّة متساوي النسبة صفة للمهيّة قائمة بها.

٣١. فيه نظرٌ ظاهرٌ! فإن إمكان كون الجسم أبيض يقتضي إمكان وجود الجسم لا وجوده بالفعل لما تقرر أن الممكنة تقتضي وجود الموضوع على سبيل الإمكان لا بالفعل.

لا يقال: لو لم يوجد الجسم لم يمكن كونه أبيض، إذ على تقدير عدم الجسم يمتنع كونه أبيض لأننا نقول: إمكان كونه أبيض بشرط عدمه لا في وقت عدمه؛ والمدعى هو أن في وقت عدم الجسم يمكن أن يكون الجسم أبيض؛ فلا محال.

و خلاصة الجواب عن السؤال المذكور: أنا نختار كون المراد هو الإمكان الذاتي. قولك: «أنه صفة للمهيّة الحادثة نفسها لا لمادتها»، قلنا: الإمكان قد يتعلق بالوجود بالعرض أي: وجود الشيء على صفة، وهذا المعنى ممّا لا شك في قيامه بذلك الشيء الذي هو المحلّ للحادث لا بالحادث. وإمكان وجود الشيء على صفة وكذا إمكان وجود الشيء مع الشيء يقتضي وجود ذلك الشيء أولاً. وهو المادة للحادث أو الموضوع له. فحينئذٍ إن استدللّ بالإمكان بهذا المعنى فقد يتمّ الدليل سالماً عن المنع والسند.

وقد يتعلق بالوجود بالذات أي: بالوجود في نفسه، وإمكان وجود البياض مثلاً في نفسه وإن كان قائماً بالبياض لكن إمكان وجود البياض في نفسه لا يتصور إلا بإمكان وجوده /DA15/ في الجسم أي: إمكان وجود الجسم على صفة البياض وإمكان كون الجسم أبيض؛ وقد علمت أن هذا الإمكان يقتضي تحقق الجسم أولاً.

وأما الشيء الذي لا علاقة معه بشيء من المواد والموضوعات فممتنع الحدوث على ما فصله.

٣٢. احترز بذلك عما إذا لم يكن حادثاً كالأعراض القائمة بالعقول والأفلاك عندهم. وفيه تنبيه على مسامحة وقعت في تقرير الشرح حيث لم يتعرض لهذا القسم.

٣٣. فيه ما سبق آنفاً. وسيتعرض له صاحب المحاكمات.

٣٤. قد عرفت أن أخذ الإمكان بالقياس إلى الوجود في نفسه غير كافٍ في الاستدلال ما لم يؤخذ لازمه وهو الإمكان بالقياس إلى الوجود لغيره، لأن الأول صفة للحادث ولا يقتضي محلاً غيره. نعم لازمه يقتضي محلاً آخر هو مادة الحادث أو موضوعه.

٣٥. قد عرفت أن الاعتراض الذي ذكره أولاً وجعل كلام الشارح جواباً عنه يرجع إلى هذا المنع بعد التحرير، إذ منع احتياجه إلى محل غير الممكن لا توجيه له بعد تسليم كونه إما جوهرًا أو عرضاً. ولعل مراده أن المنع الأول لما كان راجعاً إلى هذا المنع، فهذا المنع كأنه ذكر أولاً. وما ذكره الشارح لا يندفع به أصل المنع، بل إنما يثبت به احتياج الإمكان إلى محل غير الحادث، إذ المنع بحسب الظاهر إنما أورد عليه ولم يلتفت إلى ما يرجع إليه المنع ويتعلق به حقيقة، فلهذا قال: «بقي على الاستدلال منع» بلفظ «البقاء»، المشعر بأنه الذي كان أولاً.

٣٦. فيه بحث! لأنه إن أريد بتعلقه بالأمر الخارجي كونه صفة للأمر الموجود في الخارج من حيث أنه موجود في الخارج بأن يكون الخارج ظرفاً للاتصاف فهو ممنوع؛ كيف وهم قد صرحوا بأن الإمكان من المعقولات الثانية العارضة للمهيئات في العقل فقط!

وإن أراد أن موصوفه موجود خارجي البتة وإن لم يكن ظرف الاتصاف به هو الخارج كالوجوب الذاتي والوجود الخارجي، فكون الإمكان من هذا القبيل غير ممنوع؛ وإن أراد أن الإمكان معتبر بالقياس إلى الوجود الخارجي فذلك لا يقتضي وجود المتعلق في الخارج، كيف والامتناع أيضاً مقيس إلى الوجود الخارجي.

والجواب: إنه أراد أن إمكان كون الجسم أبيض، يقتضي وجود الجسم أولاً؛ إذ لو عدم الجسم لامتنع كونه أبيض، ولا يرد عليه إلا ما ذكرنا من أن عند عدم الجسم يمكن كونه أبيض. نعم بشرط عدم لا يمكن، وهذا بعينه ما يذكره صاحب المحاكمات حيث قال: «و هذا المنع وارد على الشق الأول أيضاً»، وأراد به الشق الأول من الترديد الذي ذكره حيث قال: «وأما الممكن أن يوجد في نفسه فهو إما بحيث متى وجد كان موجوداً بذاته من غير

علاقةً بينه وبين غيره». وذكر فيه قوله: «ضرورة أن ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامه به أو معه».

وقد علمت أن هذا المنع يرد على صورة أخذ الإمكان مقيساً إلى الوجود بالعرض على ما قرّرنا.

٣٧. لقائل أن يقول: كون تلك الحالة أمراً موجوداً في الخارج غير ممنوع حتى لا يمكن قيامها بالحادث؛ فتأمل!

[١/٢٢٨ - ٣/١٠٢] قال الشارح: وإمكانات هذه الأشياء يكون قبل وجودها.

لا يخفى على الناظر أن هذا الكلام من الشارح إنما يدلّ على أن الإمكان الذاتي و الإمكان الاستعدادي متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً؛ وليس أحدهما موجوداً خارجياً و الآخر موجوداً عقلياً على ما هو المشهور، وقد صرح بذلك بعض المحققين.

٣٨. كون الإمكان الذاتي من قبيل العمى الذي يقتضى الاتصاف به وجود الموصوف في الخارج غير ممنوع، كيف وقد صرحوا بأنه DA15/ من المعقولات الثانية المسلوية عن الأشياء في الخارج؟

وقد عرفت ما فيه من الكلام؛ فارجع إليه.

٣٩. فإن إمكان وجود العقل مثلاً هو إمكان وجوده في الخارج، وليس هذا الإمكان موجوداً في الخارج؛ كالإمكان في الحوادث، فليس تعلّقه بالشئ الخارجى وهو المادة سبباً لكوّنه إمكان وجوده في الخارج.

أقول: معنى كلام الشارح: أن الإمكان لا يكون موجوداً في الخارج من جهة تعلّقه بالشئ الموجود في الخارج، بل الواقع فيه هو أنه إمكان وجوده في الخارج. فقوله: «بل هو إمكان وجوده في الخارج» إضرابٌ عن مجموع الكلام، أي: العلة والمعلول، لا عن المعلول فقط حتى يكون داخلاً تحت الحيثية المذكورة على ما حمّله.

٤٠. حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيد غاية البعد، والحق أن مراده رحمه الله: أن الواقع هو أن هذه العوارض أحكام الموجودات الخارجية وأحكام الموجودات ليست

موجودة في الخارج من حيث هي أحكام لها حتى تكون هذه الاعتبارات موجودة في الخارج، بل إنما يلزم وجودها من كونها محكوماً عليها بحكم خارجي لو صح الحكم عليها. لكن ما نحن فيه ليس مما يصح الحكم الخارجي عليه حتى يلزم وجودها في الخارج.

والحاصل: إن ثبوت الشيء للشيء إنما يقتضي وجود المحكوم عليه دون المحكوم به، والواقع فيما نحن فيه كونها أحكاماً للموجودات ومحمولات عليها، لا كونها محكوماً عليها، فلا يلزم وجودها؛ هذا ظاهر كلام الشارح. وحيث لا يرد ما أورده بقوله: «بل هو من سقط الكلام، فإن الأمور الاعتبارية بأية حيثية تؤخذ...» إلى آخره.

وأما جواب «إنه لا مدخل له في الجواب»، فالجواب عنه: إنه لدفع توهم ربما يتوهم ههنا و يقال: إنها أحكام الموجود الخارجي، وأحكام الموجود الخارجي موجود خارجي

فأجاب بمنع الكبرى وأن السائل خلط بين المحكوم عليه والمحكوم به. وأما قوله: «على أن هذه الشبهة ركيكة»، فجوابه: أن هذا إنما يرد على ما فهمه من كلام الشارح. وليس مراده ذلك بل مقصوده - رحمه الله - إن الإمكان إنما يقال لو أنه موجود في الخارج من جهة قيامه بالمحل، فإن العقل موجود في الخارج وهو قائم به، والقائم بالموجود الخارجي يمكن أن يقال: إنه موجود خارجي، لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار أن محله موجود فيه. ولا منافاة بين نفي كونه موجوداً خارجياً كما ذكره أولاً وإثبات كونه موجوداً كما ذكره آنفاً. إذ الأول محمول على المعنى العام المتناول لما يكون الوجود من جهة القيام بالعقل وما يكون لا من قبل القيام به؛ وهو المعنى الظاهر من لفظ «الخارج». وعلى ما حمّله ينبغي حمل «الخارج» على ما لا يكون الوجود من جهة القيام بالعقل، فيلزم التخصيص في لفظ «الخارج».

وقد علمت أنه لا منافاة بين كون شيء غير موجود في الخارج بالذات ووجود فيه بالعرض. فاندفع ما أورده من البحث.

وبما قرّرنا ظهر انعكاس التشنيع الذي ذكره بقوله: «نعم الزناد قد يكبوا والجواد قد

يعثر حين يعدوا»

٤١. وذلك لأن الإمام استدلل في توجيه كلام الشيخ على أن الإمكان ليس عديمياً بل وجودياً، وأثبت احتياجه إلى محلٍّ موجودٍ من كونه وجودياً (DA16)، ثم عارض دليل كونه وجودياً بما ذكر من الوجوه الثلاثة. وما ذكره الشارح - رحمه الله - ليس داخلًا في المعارضة! بل تسليم لما ادّعاه المعارض. وهو يقتضي الدعوى.

نعم للشارح أن يقول: لنا أن نقرر كلام الشيخ بوجه آخر ونضع موضع المقدمة المعترض عليها مقدمةً أخرى هي: إن الإمكان متعلقٌ بالموجود الخارجي. والظاهر أن مراده - رحمه الله - هو هذا، ولهذا أشار إليها في تقرير جواب اعتراض الإمام حيث قال: «لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل أمرٌ وجوديٌّ في الخارج يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج، كما مضى في التقدّم». فهذه المقدمة إشارة إلى جواب اعتراض الإمام.

وأما باقي كلامه فلزيادة تحقيقٍ و تقريرٍ للكلام؛ وقس عليه الكلام في غيره.

[١/٢٢٩ - ٣/١٥٩] قال الشيخ: وإنما يحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون ...

يظهر من هذا الكلام أن التقدّم الذاتي بالمعنى الأعم يرجع إلى الأُحقيّة في الوجود، وهو الحق. وقد صرح بذلك بعض أفاضل المتأخرين.

٤٢. فيه: إن وجود الشيء إنما يكون عن الفاعل المستقل لا عن الفاعل الناقص، وهو المراد من العلة التامة في هذا الموضع. فهذا الكلام من الشيخ يدل على ما صرح به الشارح المحقق.

وأما قوله: «ضرورة توقّفها على اليد و على العضلات...» إلى آخره، فمدفوعٌ بأن المراد من العلة التامة التي يقال أنها متقدّمٌ بالعلية هو الفاعل المستقل، لا العلة التامة بمعنى المركّب من كلّ ما يتوقّف عليه المعلول. وحينئذ فتوقّفها على اليد و على العضلات ممّا كان متقدّماً على الفاعل المستقل سابقاً عليه لا يقدح في استقلاله. وكأنه توهم أن مرادهم من العلة التامة في هذا الموضع أي: عند ما يقال: إن العلة التامة متقدّمةٌ بالعلية هي مجموع ما يتوقّف عليه المعلول.

وذلك توهم بعيداً! وسيأتي في الشرح ما يدفعه.

٤٣. الوجه في العدول التشبيه على أن في أمثلة التأخر الذاتي يحصل أمثلة التقدم، إذ الشيخ لم يتعرض له.

٤٤. أخذ هذا من ظاهر قول الشارح: لأن وجوده إنما يكون له باعتبار وجود علته، وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته. وصرّح به فيما بعد حيث قال: «وإن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن يعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا يعتبر مع أحدهما». فيستفاد منه أن الحالة التي للممكن في العقل سابقة على الوجود هي عدم اعتبار وجود العلة وعدمها، وهو من المعلوم أن حال عدم اعتبار وجود العلة وعدمها لا يلزم اللاوجود، فلا يلزم مسبوقية الوجود باللاوجود في العقل.

فينبغي أن يراد بالوجود والعدم للممكن وجوده أو عدمه عند العقل وفي اعتقاده، لأن العلم بوجود ذي السبب أي: الممكن إنما يحصل من العلم بسببه، وكذا العدم. هذا توجيهه؛ وهو كما ترى؛ إذ من المعلوم أن ليس المقصود إثبات مسبوقية العلم بوجود الممكن بعدم العلم به، وليس هو الحدوث الذاتي أصلاً؛ وهذا هو اللازم مما ذكر كما لا يخفى.

بل الحق أن يقال في توجيه الكلام: الممكن متصف بالوجود في العقل عند وجود علته ومتصف بالعدم فيه عند عدم علته، و DB16/ الحال لا يخلو عن وجود العلة وعدمها بحسب نفس الأمر. فوجود الممكن ليس مسبقاً باللاوجود والاعدم بحسب نفس الأمر، لكن للعقل أن يعتبر الممكن مجرداً عن وجود الغير وعدمه، بل عن وجود نفسه وعدمها، فهو في تلك المرتبة كانت مجردة عن الوجود والعدم. وتلك المرتبة إنما تكون له في العقل، فوجود الممكن مسبق بلاوجوده في العقل. وفي كلام الشارح إشارة إلى ما ذكرنا حيث قال: «وأما بحسب العقل فافتراضها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معاً»، ولم يقل عدم اعتبار الوجود والعدم.

والحاصل: أنه لا بد ههنا من اعتبار للعقل وتعمّل منه، ولا يكفي عدم الاعتبار. ثم المراد باللاوجود ليس هو العدم، فإن وجود الممكن لو كان مسبقاً بعدمه سبقاً ذاتياً

لزم أن يكون عدم الشيء محتاجاً إليه لوجوده؛ ومن المعلوم إن لا علاقة عليّة بين الشيء و نقيضه، بل المراد منه التجرد عن الوجود والعدم بحسب العقل. فالمهية في تلك المرتبة لم تكن موجودة ولا معدومة بأن تكون المرتبة ظرفاً للسلب، لكن صح أنها معدومة في تلك المرتبة على أن تكون المرتبة ظرفاً للوجود المضاف إليه السلب.

وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل، لأن نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة، على أن تكون المرتبة قيداً للوجود وهو صادق، لا على أن تكون قيداً للسلب.

ثم لما كان الوجود ليس زائداً على ذاته - تعالى - لم يتصور في شأنه مرتبة التجرد عنه، فلا يتصور في حقه الحدوث الذاتي.

وهيئة زيادة تحقيق وشحنه به حاشية لتجريد.

ولا يخفى أن المدعى على ما قررنا حقاً ولا يرد عليه شيء مما ذكره صاحب المحاكمات على تقريره.

٤٥. فيه: أنه لا يكتفي في التصدير بالتنبيه مجرد كون المدعى مذكوراً بلا دليل؛ بل لابد من أن يكون واضحاً في نفسه أو معلوماً من النصل السابق على ما مر في أول الكتاب. بل الوجه أن يقال: هذا الطريق من الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب الطبائع، كأن هذا الحكم واضح بالنسبة إلى بعض العقول خفي بالقياس إلى ما عداه؛ فإن هذا الحكم مطبوع يقبله الطبع الذي لم يختل بسوء الاستعداد بلا ملاحظة دليل. وسيشير إليه الشارح حيث قال: «وعلى حكم قريب من الوضع...».

فإن قلت: يمكن أن يقال أيضاً: الدعوى ليس في قوة الثانية، إذ حاصل الأولى دعوى استلزام وجود العلة التامة وجود المعلول و امتناع تخلفه عنه، و دعوى الثانية عبارة عن وجوب المعلول في نفسه عند وجود العلة التامة. و من البين أن الأولى لا يستلزم الثانية، إذ لا يلزم من امتناع تخلف شيء عن شيء وجوب تحقق الشيء الثاني عند تحقق الشيء الأول، وإلا لزم وجوب تحقق جميع اللوازم في أنفسها؛ ولهذا قالوا: فرق بين المشروطة بالشرط والمشروطة مادام الوصف، وإن بينهما عمومياً من وجه.

قلت: DA17/ المراد بقولنا: «الشيء ما لم يجب لم يوجد وإن المعلول وجب وجوده عند وجود علته» ليس هو الوجوب الذاتي، بل الوجوب الغيري، وهو الوجوب بشرط وجود العلة التامة، فتأمل!

[٢/١١٧-١/٢٣٢] قال الشارح: وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة... هذا وما ذكره سابقاً حيث قال: «فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة إلا بهما» يدل على أنه جعل قول الشيخ: «من طبيعة أو إرادة» بياناً للحالة التي بها تكون علة، وسيصرّح الشيخ بما يدل على ذلك حيث ذكر: «وإذا لم يكن الشيء معوقاً من الخارج و كان الفاعل بذاته موجوداً ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجدت كان طبيعة أو إرادة»... إلى آخره. لكن جعل الطبيعة في الحركة الطبيعية حالة لعلة الحركة لا نفس العلة لا يخلو عن تكلف! - كما لا يخفى.

[٣/١١٩-١/٢٣٢] قال الشارح: وإن كان من الواجب أن يقول... فيه: إن الشيخ جعل المقدم جواز أن يكون شيء متشابه الحال، واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب، بل عدم الاستبعاد الذي هو في قوة الجواز أيضاً. والجواب: إن مراده أنه لم أقحم لفظ «الجواز» موضع «الوقوع» و «الوجوب» حتى يقول في التالي «لم يبعد» موضع «وجب»، وإن كان من الواجب أن يقول: وكان شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول وجب أن يجب عنه سرمداً. يدل عليه ما ذكره من الوجه الثاني؛ وكأنه بالتمويه عليه في هذا الوجه اكتفى عن التشبيه عليه في الأول.

٤٦. فيه نظراً إذ المفروض أن الوجود أولى بالنسبة إلى العدم، لكنه لا ينتهي إلى حدّ الوجوب، فلم يكن طرفاً الممكن حيثن متساويين. فالصواب أن يقال: إن لم يتوقف صدوره عنه على أمر آخر كان ترجيحاً لوقوعه في

وقت الوقوع على وقوعه في وقت عدم الوقوع.

٤٧. هذا كلام مشهور بين الأصحاب وليس فيه تحقيق لأن الترجيح بلا مرجح مستلزم للترجيح بلا مرجح. إذ مع الإرادة إن وجب صدور المعلول فامتنع التخلّف، وإلا فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه أخرى؛ فإن وقع بمجرد ما لم يترجح أحد المتساويين وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه في وقت آخر، وإلا لم يكن تاماً ما فرضناه تاماً!

أقول: الصواب أن يلتزم التسلسل على سبيل التعاقب و يقال: يحتمل أن يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة، فلا يلزم قدم شخص غير الواجب؛ والإجماع إنما ينعقد على فساد القول بشخص قديم غير الواجب و صفاته.

و لو سلم أن الإجماع منعقد على بطلان القول بالموجود القديم غير الواجب و صفاته مطلقاً، فنقول: اتّصاف النوع بالقدم والحدوث إنما هو باعتبار الوجود، والنوع لا يوجد إلا بوجود الأشخاص، و جميع الوجودات في الفرض المذكور حادث؛ فلا يلزم وجود قديم غيره - تعالى -

و ما يقال: إن النوع قديم بتعاقب الأشخاص، فكلام مجازي معناه: إن قبل كل شخص شخص لا إلى نهاية. و لو سلم أنه يلزم حينئذ قدم النوع فإنما يلزم على رأي من يقول بوجود الطبائع في الأعيان بنفسها، ولعلها غير موجودة فيها كما هو رأي المتأخرين، واختاره صاحب المحاكمات.

و لو سلم وجود الطبائع فيها فنقول: إنما يسلم ذلك في الذاتيات الموجودة بوجود ما هي ذاتيات له كما أفاده بعض المحققين؛ ويجوز أن تكون تلك الأشخاص غير مشتركة في ذاتي.

و مع تجويز تلك الاحتمالات كلاً أو بعضاً لا حاجة إلى التزام تجويز التخلّف عن الفاعل المختار و تجويز الترجيح من غير مرجح.

مع أن الأول خلاف ما برهن عليه الشيخ آنفاً، والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح. و هو محال بالضرورة، و تجويزه يفضي إلى انسداد باب إثبات الصانع - تعالى عن ذلك!

٤٨. الصواب حمل التقوّم على ما يتناول النفسية، ليصحّ الحصر.

٤٩. فإن قلت: المسلم أن تلك الخصوصية لم تتحقّق بالنسبة إلى ما ليس بمعلول أصلاً،

وأما تحقق الخصوصية بالنسبة إلى كل معلول معلول /DB17/ فغير مسلم !
قلت: الخصوصية المشتركة لا يمكن تحقق المعلول المخصوص بها، بل يكاد أن
يتحقق الأمر الدائر بين المعلولات. نظير ذلك ما قالوا: إن الإرادة الكلية لا يكفي في
صدور الفعل الجزئي، لأن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السواء.
نعم يمكن أن يقال: إن أردت بالخصوصية ذات الفاعل، فكونها غير مشتركة بين
معلولات عين المتنازع فيه!
وإن أردت شيئاً آخر فلانسلم كونها موجودة، لأننا لا نسلم وجود أمر في الخارج مغاير
لذات الفاعل.

٥١. قد عرفت ما فيه؛ فتأمل !

٥١. فإن قلت: الاعتباري كالموجود الخارجي في الاحتياج إلى علة؛
قلت: أراد أنهما لا يحتاجان إلى علة وجودية حتى يلزم التسلسل في الموجودات و
كان محالاً.

٥٢. هذا دخل على المنع الأول.

أقول: ويرد على جوابه: أنه إذا سلم أن حيثيتي العلة إذا كانت فاعلية كانت متحققة و
محتاجة إلى علة موجودة، فقد تم الكلام. إذ الكلام إنما هو في العلة الفاعلية، فإذا كانت
لها حيثتان كانتا موجودتين، فلا بد من احتياجهما إلى علة ولا يلزم خارجة؛ فسيلزم
الاحتياج إلى ذاتها، فتحقق هناك حيثتان أخريان و يلزم التسلسل أو التركيب.
نعم يرد المنع الثاني ههنا، لكن كلام السائل في دفع المنع الأول فقط.
وأنت خبير بأن تقريب الدليل لا يتوقف على كون الذات هي العلة للمصدرية، بل لو
كانت العلة هي غيرها يعود الكلام في مصدريته بالنسبة إليها حتى يلزم التركيب أو
التسلسل.

نعم! لا يلزم التركيب في ذات تلك العلة المفروضة، ولا محذور فيه.

٥٣. لا بد في إتمام الكلام من اختيار المأخذ الذي اختاره الشارح، لما عرفت أن المراد
«بالمقوم» ما ليس بخارج حتى يصح الحصر في كون أحدهما مقوماً وكون كل منهما
خارجاً. وحينئذ يظهر أنه لا يلزم من كون أحدهما مقوماً التركيب، بل لا بد من نقل

الكلام إلى الحيشية الخارجة كما فعله الشارح المحقق.

٥٤. الملائم لما قبله حيث قال: «أحدهما من مقوماته والآخر من لوازمه» أن يكون المراد باللازم حيشية العلوية؛ وكذا لما بعده وهو قوله: «حيشية ذلك المقوم»، إذ المقوم هو حيشية العلوية لا أحد المعلولين على هذا الفرض.

وحمله على المعلول الأول لوجهين:

أحدهما: أنه على الأول يلزم استدراك لفظ «الاستلزام»، بل ينبغي أن يقول: حيشية ذلك اللازم؛

وثانيهما: إنه لو حمل على حيشية العلوية حتى يكون المراد من حيشية استلزام ذلك اللازم: حيشية الحيشية، لا حاجة إلى نقل الكلام إلى مبدأ الحيشية أنه خارج أم مقوم؟ بل ينبغي نقل الكلام إلى نفس تلك الحيشية؛ فتأمل!

٥٥. عدل عن الوجه الأول للحصر إلى هذا، لأن التركيب من المهيّة والوجود لا يجوز أن يكون مع الوجود، بل لا بد أن يكون متأخراً عن الوجود كما أنه متأخر عن المهيّة؛ هذا. ولا يخفى أن التفرقة بين تركيب الجسم من المادة والصورة وبين تركيب البيت من الجدران والسقف بأن الأول قبل الوجود والثاني بعده تعسف ظاهر بل الحق أن كلاهما سابق على الوجود بالذات بناءً على ما ذكره بعض المحققين من أن فعلية الذات والذاتي مقدّم على وجوده.

وإن أريد تحقق التركيب الخارجي فمتأخراً فيهما عن الوجود. والفرق بأن الأول مركّب حقيقي والثاني مركّب صناعي غير مؤثر فيه. ولعلّ المثال المطابق تقسيم المتصل إلى أجزائه.

٥٦. حمل الشارح التركيب على معنى يتناول DB17/ التركيب من حيث الذات و التركيب من حيث الصفات سواء كانت حقيقية أو اعتبارية؛ فيدخل الوجود فيها، وكذا التركيب من حيث الأفراد. وذلك بأن يتكثر أفراد.

والحاصل: إنه أراد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة، سواء كانت الكثرة من حيث الذات أو من حيث الصفة أو غير ذلك.

[١/٢٣٦ - ٢/١٢٤] قال الشارح: وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركبٌ إمّا في ... لا يخفى على المتأمل أنّ اللازم إمّا التسلسل أو التركيب في الذات، والأوّل باطل؛ فتعيّن الثاني.

بيان ذلك: إنّ في كلّ مرتبة لم يكن جزء الذات العلّة يعود الكلام في أنّ علته ماذا؟ إذ لا يمكن كونه واجباً، لكونه عارضاً.

وفيه: أنّ الكلام ليس في المصدرية التي هي صفة للصادر، التي هي أمرٌ إضافي، بل في الخصوصية المذكورة. ولعلّها لا تحتاج إلى علّة لكونها عين الواجب؛ وفيه ما فيه! وأقول: على أصل الدليل يرد أنّ تلك الخصوصية لعلّها لا تجتمع في الوجود، فلا يلزم التسلسل المحال.

فالصواب أن يقال: مصدريته لذاك غير مصدريته لهذا، فيلزم التكرّر في جانب العلّة سواء كان التكرّر في ذات العلّة وحقيقته، أو في عوارضه وشرائطه. وعلى جميع التقادير يلزم خلاف المفروض، إذ المراد بوحدة العلّة ههنا أن لا يتوقّف فعلها على أمر غير ذاته - سواء كان جزءاً له أو خارجاً عنه، عارضاً له أو منفصلاً عنه.

ولا يخفى حسن هذا التقرير! فلا يحسن قوله: «يلزم منه تركيب إمّا ... وإمّا ...»، بل المتعيّن هو القسم الأوّل فقط؛ وقول الشيخ: «فهو منقسم الحقيقة» ظاهرٌ في تركب نفس الذات أيضاً.

٥٧. قد مرّ DA18/ أنّ حيثية الصدور هي الخصوصية المذكورة موجودة أي: فيما إذا كان المعلول موجوداً، ومن المعلوم أنّ الكلام في علّية الشيء بالنسبة إلى المعلول. وحيثنّ نقول: إنّ تلك الحيثيات فيما نحن فيه موجودة في الخارج، لكون المعلول الصادر موجوداً في الخارج على ما هو المفروض.

وأما الحيثيات التي كانت في صورة النقص فلم يلزم تحققها في الخارج، إذ السلب والاتصاف والقبول أمورٌ اعتبارية لا تقتضي صدورها من عللها كون خصوصيات تلك العلل موجودات خارجية؛ أمّا كتب الفن فمملوءة من تعدّد الجهات في الصدور أي: الجهات الاعتبارية، لا الجهات الحقيقية الموجودة.

وأما الإراد الثاني فإنّما يرد على ما وجهه كلام الشارح، ولك أن تحمل كلامه رحمه

الله - على أنه يلزم امتناع استناد المعلولات المتكثرة إلى علة واحدة، وهو خلاف المفروض؛ فيلزم ثبوت الدعوى على تقدير نقيضها، فيكون حقاً.

وإن حمل على أنه ادعى عدم التوقف واستدلّ عليه بلزوم عدم استناد الممكنات إلى مبدأ واحد، فلنا أن نوجه كلامه بأنه لو توقف على أمرين لزم أن يكون أحدهما ممكناً، فله مصدرية موجودة متقدمة عليه أي: على الخصوصية المذكورة، و ننقل الكلام إليها حتى يتسلسل ولا ينتهي الممكنات إلى مبدأ واحد. وحينئذ لا يمكن أن يقال: إن المصدرية في شيء من المراتب كانت عين ما ذكر سابقاً، لأن كل مصدرية كانت متقدمة بالذات على صادرة... وهكذا.

وقد صرح الشارح بتقدم المصدرية بهذا المعنى على الصادر؛ فتأمل!

[١/٢٣٦-٣/١٢٦] قال الشارح: والجواب أن سلب الشيء عن الشيء...

يمكن تقريب الجواب بوجهين:

الأول: التزام أنه لا يمكن سلب أشياء كثيرة عن الواحد الحقيقي، بل لابد من اعتبار تعدد في جانب العلة من جهة تعدد المسلوب، فيتحقق التركيب في العلة في الجملة. وفيه: أن الإمام جعل اللازم في تقريره للدليل إما التركيب في ذات العلة وحقيقته، وإما التسلسل؛ ومن المعلوم أنه لا يمكن التزام التركيب في ذات المسلوب. فإن قلت: لعل الشارح أجاب عن النقص بتقريره للدليل، فكأنه أغض عن فساد تقريره للدليل لأنه غير منطقي على متن الكتاب حيث فصل الشيخ وقال: «إما للمهية وإما للوجود»، وحمل التركيب في صورة النقص على ما يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الذات والصفة على ما حمله الشارح. فما يلزم هو التركيب بالمعنى العام، ومن المعلوم أنه لا محذور في التزامه، بل هو واقع على ما قرره؛

قلت: بعد الإغماض عن أنه تكلف يأي عنه ما صرح به في آخر الفصل حيث قال: «و يلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر»، وكذا ما ذكره صاحب المحاكمات حيث قال: «و لهذا استلزم تعدد الصدور التركيب و لم يستلزم تعدد السلب والاتصاف التركيب»، إذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العام فلا يصح نفيه عن السلب والاتصاف والقبول.

اللهم إلا أن يحمل كلام الشارح آخر الفصل على أن المراد بالتركيب في الذات: التركيب في الذات من حيث هي، أو باعتبار الصفة؛ ففيه تكلف آخر! وأيضاً: الفرق الذي تعرّض له الشارح بين هذه الأمور وبين الصدور بقوله: «وأما صدور الشيء عن الشيء أمرٌ يكفي في تحقّقه فرض شيء واحد»، لا وجه له على هذا التوجيه، لأنّه إذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورة فلا حاجة إلى الفرق؛ بل لا وجه له!

نعم! هذا جواب آخر على حدة.

الثاني: منع لزوم التسلسل على تقدير كونهما أي: السلبين مثلاً عارضين.

قولك: «لأنّ عليّته أي: المسلوب عنه لأحدهما غير عليّته للآخر»؛

قلنا: العلية بالنسبة إلى أحدهما ليست عارضةً لذات المسلوب عنه، بل لمجموع الذات والأمر الآخر الذي هو المسلوب المعين؛ وحينئذٍ كان اللازم تحقّق التركيب في ذلك المجموع، ولا فساد فيه.

وأما في الصدور فلمّا لم يتحقّق تكثّر في جانب العلة أصلاً لا من حيث الذات ولا من حيث الصفة، وإلاّ لزم خلاف المفروض فلو تحقّق التعدّد فيه لزم التركيب في ذات المصدر، إذ العلية هيئتها عارضةً لنفس ذات المصدر. وحينئذٍ يحسن قول الشارح ويلزم منه التكرّر في ذات العلة.

والحقّ أن يُحمل هذا التكرّر على المعنى العامّ الشامل للتكرّر من حيث الصفة، لأنّ اللازم ممّا ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الأعمّ، لا التركيب من حيث الذات حقيقة؛ وهذا ربّما يؤيد الوجه الأوّل.

وأما صاحب المحاكمات فلم يصرّح بالمقصود من الجواب، ولم يبيّن ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب!

ثمّ لا يخفى أنّ الوجه الثاني يرجع إلى المنع الأوّل من المنعين اللذين ذكرهما صاحب المحاكمات.

هذا؛ وفي كون سلب شيء عن شيء يتوقّف على ثبوت مسلوبي، نظر؛ لأنّ سلب شيء عن شيء لا يتوقّف على ثبوت شيء من الطرفين. ومعلوم أنّه ليس المراد بالحكم السلبي،

إذ ليس كلام /DB18/ الإمام فيه.

ولو حمل السلب على العدول أو على عدم الملكة لم يصح الكلام أيضاً، ضرورة عدم توقف العمى مثلاً على تحقق البصر؛ فتأمل!

[١/٢٣٨-٣/١٣٠] قال الشارح: فإذاً يكون لما لا نهاية له كليةً منحصرةً في الوجود. أي: مجتمعةً، إذ يصدق على كل واحدٍ أنه موجودٌ بالفعل أي: في الحال، وإذا صدق الحكم على كل واحدٍ صدق على المجموع، فيلزم اجتماع الكل في زمانٍ واحدٍ؛ وهو ينافي ما فرض من تعاقبها.

[١/٢٣٨-٣/١٣٠] قال الشارح: والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضي. الظاهر أن هذا القائل توهم أن الانقضاء ينافي كونها غير متناهية مترتبة في الوجود أي: متعاقبة فيه مطلقاً، ولم يفرق بين ما إذا كان الانقضاء في جانب اللاتناهي وما إذا كان في جانب التناهي، وهيهنا لم يلزم الانقضاء إلا في جانب التناهي لافي الجانب الآخر وهو جانب الماضي الذي فرض عدم التناهي فيه. وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق أيضاً، إذ الزيادة على غير المتناهي إنما يستحيل إذا كان في جانب اللاتناهي وهو الطرف الماضي، لا في جانب المتناهي وهو الطرف الذي عند الحادث المفروض.

وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين. وأما ما سيذكره الشيخ ففيه نظرٌ وتأمل!

[١/٢٣٩-٣/١٣٣] قال الشيخ: كحسن من الفعل وقتاً ما تيسر.

حاصل الكلام في دفع قولهم: أنه يمتنع القول بأنه لا يتجدد شيءٌ غير الفعل، إذ نسبة تلك الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات على السوية.

وأيضاً: وجود المعلول مقارناً للعلّة التامة التي كان الكلام فيها إذ الكلام في الصادر الأول إن لم يكن واجباً على ما مرّ فلا أقلّ من أن لم يكن ممتنعاً، فيجب أن لا يحصل الفعل بعدها؛ وإلا لزم الترجّح من غير مرجّح، وهو باطل بالضرورة والاتفاق. بل اللازم أن يحصل دائماً، وهو الحق حتى لا يتخلف المعلول عن العلة التامة. إذ الكلام في الصادر

الأول أولاً يحصل أبداً، وهذا باطل، لأن وجود المعلول عند العلة التامة إن لم يكن واجباً فلا أقل من أن لا يكون ممتنعاً.

ثم إنهم DA19/ اعترفوا بشيء يلزم عليهم القول بتجدد أمر، فإن بعضهم قال بتحقيق المصلحة في هذا الزمان الذي حدث الفعل فيه وهو قول بتجدد المصلحة، وبعضهم قالوا بتجدد الامكان؛ فهم وإن تحاشوا عن القول بتجدد شيء غير الفعل فقاتل به في المعنى. فإن قلت: المصلحة والإمكان اعتباري، فلا يلزم تجدّد شيء موجود خارجي، وهو الذي هربوا عنه؛

قلت: لا فرق بين الأمور الخارجية والأمور المترتبة المتعاقبة الواقعة في نفس الأمر في جريان براهين التسلسل فيها، ومن المعلوم أن المصلحة والإمكان أمور متحققة في الواقع.

ثم يرد على القائل بالمصلحة: إنه قد مرّ بطلان وجود الممكن على سبيل الأولوية من دون الوجوب؛

وعلى القائل الآخر: إن المراد بالامتناع: إمّا الامتناع الذاتي فيلزم الانقلاب بعد الحدوث؛ وإمّا الامتناع الغيري، فلا ذلك واجب الوجود، لأنه مقتضى له، فلا يمنعه.

وأيضاً: هو باق، فكيف يزول الامتناع الذي كان من قبله؟! فلا بد من مدخلة الغير فيه. فلم يكن الواجب علة تامة له؛ ويلزم تجدّد عدم ذلك المانع؛ فتأمل!

هذا؛ واعلم! أن الشارح - رحمه الله - اختار هذا المذهب في التجريد وقال: «واختص الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله»، فلا يلزم الترجيح من غير مرجح. فإن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة، إذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم. ولا تمايز بين الأجزاء الوهمية إلا بمجرد التوهم، فطلب الترجيح فيما بينها غير معقول! أقول: فيه نظر! لأنه يمكن طلب ترجيح وقوعه مقارناً للزمان على وقوعه قبله، أو ترجيح وقوعه بعد الواجب على وقوعه معه.

وما قيل عليه عن أنه يمكن طلب الترجيح فيما بين الأجزاء التي حدثت؛ فمردود بأن الزمان لا تحقق له إلا مع العالم، لأنه مقدار الحركة التي لا تحصل إلا للجسم.

و أيضاً: العلة المستقلة تكفي للترجيح، ولو صحَّ ما ذكره يصحَّ رجحان وقوع حركة القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده بأن يقال: لِمَ اختصَّ حدوث حركة القلم بوقت حركة اليد و لا يحصل بعده؟

فإن قلت: العلة متحققة قبل الوقت، فالترجح بلا مرجح لازم على أي حال؛ قلت: ما ذكرت راجع إلى طلب الترجيح بين الأجزاء الوهمية على ما مرَّ آنفاً. نعم، يمكن طلب الترجيح بين الوقوع مقارناً للواجب على وقوعه بعده، و ذلك ما ذكرنا بعينه.

فإن قلت: العلة قبل حدوث الوقت لعلها لم تكن مستقلة قلت: فحينئذٍ ينهدم ببيان الجواب، لأنَّ الكلام على فرض أنَّ الواجب تامَّة له. فإن قلت: يرد على هذا الجواب أيضاً أنَّ للمستدلَّ أن ينقل الكلام إلى نفس الوقت الحادث بأنَّ حدوثه لِمَ اختصَّ بهذا الجزء الوهمي من الزمان؟ فالجواب: إنه يندفع بما ذكر أنه طلب الترجيح بين الأجزاء الوهمية المحضة.

[٢٣٠/١-٣/١٣٤] قال الشارح: فهذا غرض ضعيف.

وجه الضعف: إنَّ الفاعل المختار لا يجب تقدُّم شعوره و قصده بالزمان على المعلول، بل يكفي هناك التقدُّم بالذات.

على أنَّ الاختيار عند الحكماء ليس بالمعنى الَّذي عند المتكلِّمين. و التقدُّم الزماني للقصد و الإرادة و لو سلَّم في الفعل الاختياري فلعلة إنما يكون في الاختيار بالمعنى الَّذي ذكره، لا بالمعنى الَّذي عند الحكماء.

بل نقول: تقدُّم القصد و الإرادة بالزمان على الفعل كما في أفعالنا من جهة قصورنا و نقصنا في الفعل و التأثير؛ و الواجب - تعالى - منزَّه عنه لما تقرَّر أنَّه واجبٌ في ذاته و فعله.

[٢٣٠/١-٣/١٣٥] قال الشارح: و الحوادث التي كلامنا فيها ليست ...

DB19/ فيه بحثٌ | لأنَّ زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي الآخر في الجانب الغير المتناهي باطلٌ سواء كانت الاتحاد موجودةً في وقتٍ واحدٍ أو كانت موجودةً على سبيل

التعاقب إذا كانت مترتبة وضعاً أو طبعاً؛ إذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع الناقص و
تناهيه. ويلزم منه تناهي الزائدة، لأنها زائدة على الناقصة بقدر المتناهي.
فالحق في الجواب ما ذكرنا سابقاً: إن زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي إنما
يكون محالاً إذا كان في جانب الغير المتناهي؛ وهي هنا ليس كذلك.
والجواب: إن برهان التطبيق لا يجري عند الشيخ وسائر الحكماء في صورة التعاقب،
لأن التطبيق لا يتصور بحسب وجودها في الخارج لأنها ليست موجودة في الخارج
مجتمعة، و التطبيق نسبة تقتضي اجتماع المتطابقين؛ ولا بحسب الوجود الذهني على
التفصيل لامتناع ملاحظة الذهن أموراً غير متناهية بالتفصيل.
وأما الوجود على سبيل الإجمال فلا يكفي للتطبيق و لتطبيق كل واحد بإزاء نظيره
من الأجزاء، إذ لا يتحقق حينئذ ترتب وأول وثاني وثالث إذ لا امتياز في الوجود الذهني
الإجمالي.

[١/٢٢١-٣/١٣٦] قال الشارح: وهو أن معنى توقف الحادث اليومي على ...

حمل الاستدلال على عدم الفرق بين انقضاء ما لا نهاية له في الزمان المتناهي و
انقضائه في الزمان الغير المتناهي، فإن المتكلمين قالوا بأول الحوادث. فلهذا حكموا
بامتناع الانقضاء، إذ حينئذ يكون الانقضاء في الزمان المتناهي.
أقول: والأظهر كما مرّت إليه الإشارة أنهم لم يفرّقوا بين الانقضاء في الجانب الغير
المتناهي و الانقضاء في الجانب المتناهي، كما أن بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين
الازدياد في الجانب الغير المتناهي و الازدياد في الجانب المتناهي.
٥٨. قول الشارح: «بعد ذلك الوقت» أي: بعد الوقت الذي فرض أنه لم يوجد فيه حادث
أصلاً متعلق بحسب المعنى بكل من الانقضائين، لأن مآل القولين واحد؛ و حينئذ لم يكن
راجعاً إلى الشق الثاني.
والله أعلم.

النمط السادس
في الغايات ومبادئها

النمط السادس

[٢/٢-٣/١٣٨] قوله: النمط السادس^١.

لَمَّا ترجم هذا النمط بثلاثة أمور: الغايات، و مبادئها، و الترتيب؛ فالأنسب ما ذكره الشارح. فإنَّ الشيخ في هذا النمط نفى أولاً غايات أفعال المبادي^٢ العالية، ثم أثبت غايات حركات الأفلاك و هي تشبهها بالعقول، و كل ذلك كلامٌ في الغايات، ثم أثبت مبادي الغايات و هي العقول.

و لَمَّا كان بيان الغايات مقضياً إلى إثبات العقول قدّمها، ثم أخذ في الدلائل الآخر على وجودها، ثم شرع في ترتيب الموجودات. فقد رتب^٣ المبادئ^٤ في النمط على ما عنون به. هذا خلاصة ما ذكره الشارح^٥.

و قول الإمام: «أول مقصد^٦ في هذا النمط أن كل فاعل^٧ بالقصد و الإرادة فهو مستكمل بفعله»، منظورٌ فيه. لأنَّ المقصد ليس هذه المسألة، لِمَا تبين^٨ في النمط السابق من ذهابهم إلى أنه^٩ تعالى مختار [١]، فلا بد من القول بإرادته، فلو كان كل فاعلٍ بالقصد و الإرادة مستكماً بفعله لزم أن يكون^٩ تعالى مستكماً بفعله، وإنه محال؛ بل المقصد^{١٠} أن كل فاعلٍ

٣. ن: الوجودات فترتب.

٦. م، ج: المقصد.

٩. م: + الباري.

٢. ص: مبادي.

٥. ق: الشيخ.

٨. م: الله.

١. م: + في الغايات و مبادئها.

٤. م: + هذا.

٧. م، س: يتن.

لغاية مستكمل بفعله، و اللازم منه هو أن لا يكون الباري فاعلاً لغاية، لا أنه لا يكون^{١١} فاعلاً بالقصد والإرادة حتى يكون موجباً؛ فقد بطل الوجه الأول.

و أما توجيه الوجه^{١٢} الثاني فهو أنهم لما استدّلوا على القدم بأنّ الفاعل إذا استجمع جميع جهات الفاعلية /SA23/ وجب أن يكون فاعلاً في الأزل، كان عذر القائلين بالحدوث أنه فاعل بالقصد والإرادة^{١٣}. فيجوز أن يتعلق إرادته بخلق العالم في وقته، و بإبطال^{١٤} ذلك يندفع هذا العذر.

و فيه نظر، لأنهم يجعلون^{١٥} للباري إرادةً متجددةً. و أما الإرادة الأزلية فهم^{١٦} قائلون بها كما مرّ آنفاً.

[٣/٢-١٤٠/٣] قوله: و هذا الكلام كعكس نقيض الأول^{١٧} لو كان الأول^{١٨} قضية.

إنما^{١٩} قال: «لو كان قضية»، لأنه تعريف الغني، و^{٢٠} تعريف الشيء ليس تصديقاً له؛ بل تصويره و تعيين مفهومه. فلا يكون القول المركّب من المعرف و المعرف قضية^{٢١} [٢]. و إنما قال: «كعكس نقيضة»، لأنّ هذا^{٢٢} الكلام إشارة إلى قول الشيخ: «فمن احتاج إلى شيء آخر فهو فقير»، و موضوعه ليس بنقيض محمول^{٢٣} الأول لو كان قضية و هو قوله: «غير متعلّق بشيء^{٢٤} خارج عنه» و إن تقارنا^{٢٥} في المعنى، و محموله ليس بنقيض موضوع الأول^{٢٦}، و هو: «الغني» و إن كان في قوّته. و كلام الشيخ أنه^{٢٧} إنما اعتبر في الغني الاستغناء في الأمور الثلاثة، لأنّه^{٢٨} لو افتقر في شيء منها يلزم أن يكون فقيراً، فلا يكون غنياً، و قد فرضناه كذلك؛ هذا خلف!

قال الإمام: «لما فسّر الغني بأنه الذي لا يفتقر في أحد الأمور الثلاثة كان الفقير مقابله

١٧. م: و أما الترجية.

١٤. م: فإبطال.

١٧. م: للأزل.

٢٠. م: و.

٢٣. م: لمحمول.

٢٦. م: للأول.

١١. ق: لم يكن.

١٣. ق: + حتى يكون موجباً. الإرادة.

١٥. م: يجمعون.

١٩. م: و إنما.

٢٢. ق: هذا.

٢٥. ق: تناهرا.

٢٨. م: أنه.

١٠. ق، س، ج: القصد.

١٥. م: ق: يجمعون.

١٨. س، ج: - الأول.

٢١. م: تصديقاً.

٢٤. م: + آخر.

٢٧. م: - أنه.

و^١ هو المفتقر في أحدها، فيرجع كلامه^٢ إلى أنه لو افتقر في^٣ أحدها لافتقر في أحدها؛ ولا فائدة فيه^٤»

أجاب^٥ الشارح بطريقتين^٦؛

الأول: إنا لا نسلم أن معنى^٧ الفقير هو المفتقر في^٨ أحدها، بل الفقير أعم منه، لتحقق الفقير^٩ في الإضافات المحضة، وفي المال، وغيرها. وحمل الأعم على الأخص مفيد. ولئن^{١٠} سلمنا إن معنى الفقير ذلك لكن^{١١} لا نسلم أن حمله على المفتقر في أحدها خارج عن قانون الخطابة. فإن الحد يحمل على المحدود و يكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تقريباً لمعنى المحدود إلى فهم الجمهور.

و يعلم من هذا التوجيه إن تقديم الشارح هذا المنع على المنع الأول ليس على الترتيب الطبيعي [٣].
على أن فيهما نظراً^{١٢}؛

أمّا في الأول: فلأن الفقير^{١٣} جعله الشيخ مقابلاً للثني، فلا يجوز أن يكون أعم من مقابله، وإلا لجاز أن يصدق على الثني، فلا يلزم الخلف.
وأمّا في الثاني: فلأن الإمام ما قال: إنه خارج من^{١٤} قانون الخطابة؛ بل إنه^{١٥} جارٍ على قانون الخطابة^{١٦}، فقد تكرر^{١٧} المعنى الواحد في الخطابة والمحاورة إيضاحاً و تفهيماً للعامة^{١٨}، لكن المقام برهاني يجب أن لا تستعمل الخطابة فيه^{١٩} [٤]. وفيما نقله تغيير لعله وقع من^{٢٠} اختلاف النسخ.

الطريق الثاني: إن الإمام صدر هذا الفصل بأنه في تفسير الثني وهو الذي لا يفتقر إلى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية. ولا شك أنه في قوة قضية قائمة بأن

- | | | |
|----------------------|----------------|------------------------------|
| ١. ص: - و. | ٢. م: الكلام. | ٣. ق: إلى. |
| ٤. م: و اجاب. | ٥. م: + أمّا. | ٦. ق: - معنى. |
| ٧. ج: إلى. | ٨. م: الفقير. | ٩. م: إنّه. |
| ١٠. م: - لكن. | ١١. م: نظر. | ١٢. م: الفقر. |
| ١٣. ج: م: عن. | ١٤. م: + قال. | ١٥. ص: - بل أنّه... الخطابة. |
| ١٦. م: فإنه قد تكرر. | ١٧. م: للغاية. | ١٨. م: فيه الخطابة. |
| ١٩. م: ق: في. | | |

المحدود هو الحدّ، و هو في قوّة قضیّة قائله بأنّ مقابل الحدّ مقابل المحدود. فلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغنيّ أيضاً فائدة [٥]
و نقول أيضاً: سلّمنا أنّ الفقير هو المفتقر إلى الغير في شيء من ^١ الثلاثة، وأنّه ^٢ لا فائدة في حمل هذا المعنى على المفتقر ^٣ في شيء منها؛ لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون في حمل الفقير عليه فائدة، لأنّ السامع ^٤ ربّما لم يتصوّر الفقير بكنهه معناه، بل بوجهه ما، فحمّله عليه يفيدّه ^٥ و يقرب معناه إلى فهمه.

[٢/٤٢-٣/١٤٢] قوله: اعلم أنّ الشيء الذي إنّما يحسن ^٦.

المقصود من هذا الفصل إنّ الفاعل لغرض مستكمل به. و ذلك لأنّ من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل أحسن به و أولى له، و ^٧ يكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض أحسن ^٨ و أولى من الترك، و إذا لم يفعل ^٩ لم يحصل ما هو الأحسن به و لا ما هو الأحسن من غيره، فهو مسلوب كمالٍ.

فإنّ قيل: إنّما يلزم ذلك لو كان ذلك ^{١٠} الغرض عائداً إلى نفسه، أمّا إذا كان عائداً إلى غيره فلا؛

أجيب: بأنّه إذا فعل لغرض عائداً إلى غيره لم يفعل إلا إذا كان ذلك الفعل النافع للغير أحسن و أولى به من الترك، و إلّا لم يكن غرضاً له. فيعود الإلزام ^{١١}.

فإنّ قيل: يفعل لا لغرض عائداً إلى نفسه و إلى غيره؛ بل لأنّ الفعل حسن ^{١٢} في نفسه؛ أجيب: بأنّ الفعل الحسن في نفسه لا يختار لأجل أنّه حسن في نفسه إلّا لأنّه أحسن من الترك بالنسبة إليه، وإنّه يمدح عليه.

هذا حاصل الفصول الثلاثة.

- | | | |
|------------------|------------------|-------------------------------|
| ١. م: + الأشياء. | ٢. ص: قاله. | ٣. م: + إلى الغير. |
| ٤. ق: الإنسان. | ٥. م: يفيد. | ٦. م: + به. |
| ٧. ق: له و. | ٨. م: ق: - أحسن. | ٩. ص: - لغرض يكون... لم يفعل. |
| ١٠. م: - ذلك. | ١١. ص: الإمام. | ١٢. م، ص: أحسن. |

[٢/٤-٣/١٤٣] قوله: فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية.

المبدأ العالي تام، إما بذاته^١ وهو الباري تعالى، وإما بعلمته^٢ وهو سائر المبادي العالية. ولما ثبت أن الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدأ العالي لا يفعل لغرض في السافل، وإلا استكمل العالي بالسافل وهو محال. وأما المبدأ الحق فلا غاية لفعله أصلاً، بل هو غاية لجميع الأشياء كما أنه مبدأ لجميع الأشياء^٣. لأن الصادر عنه إما أن يكون^٤ صدوره لغيره، أو يكون صدوره لذاته. والأول باطل وإلا لزم الاستكمال بالغير، فتعين أن يكون صدوره لذاته؛ فيكون هو ماله الشيء. ولا معنى للغاية إلا هذا. وأيضاً لما كان فاعلاً بذاته تاماً^٥ الفاعلية لم يكن فاعليته إلا من ذاته، والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل. فهو إذ قد كفى^٦ في الفاعلية^٧ يكون غاية بالضرورة، فكما أن منه الأشياء كذلك لأجله الأشياء. وأما المبدأ العالي فهو وإن لم يكن له غاية في السافل إلا أن المبدأ الأول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله [٦]. فهو مسلوب الغاية بالنظر إلى ما تحته، لا بالنظر إلى ما فوقه. وأما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقاً. وإلى جميع ذلك أشار^٨ بقوله: «وإنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول مطلقاً».

وإنما قال: «هو كنتيجة لما قبله»، لأنه ليس هناك قياس هذا الحكم العام نتيجة، بل هو^٩ لازم من لوازم القاعدة^{١٠} المذكورة، وفرع من فروعها. ولهذا قال: «وسم هذا الفصل بالتذويب أنسب».

[٢/٥-٣/١٤٥] قوله: وعلل ذلك بكون كل شيء^{١١} منه.

أي: علل كون كل^{١٢} شيء له بكون كل شيء^{١٣} منه لما ثبت أنه الفاعل والغاية معاً، فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء، لكن إنما يثبت

٣. من: - كما... الأشياء.

٢. م: لعلة.

١. م: لذاته.

٦. م: بكفى.

٥. م: + في.

٤. ق: لا يكون.

٩. من: - هو.

٨. ق: - أشار.

٧. ق: + الفاعل.

١٢. من: - كل.

١١. ق: يكون الشيء.

١٠. م: الفائدة.

١٣. من: - له بكون كل شيء.

أنَّ الفاعل نفس الغاية لو ثبت أنَّ الفاعل لغرضٍ مستكملٌ به كما ذكرنا، فيصحَّ أن يكون الفصل معنوناً بالتذنيب.

لا يقال: لئلاَّ كان /SB23/ الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غايةً بكونه^١ فاعلاً لتعليل الشيء^٢ بنفسه؛

لأنَّا نقول: الاتحاد في الوجود، و التعليل بحسب التغاير في العقل، فلا محذور.

[٢/٥ - ٣/١٤٥] قوله: لفظة «ينبغي» مجملَةٌ يراد بها تارةً الحسن العقلي.

أقول: الإجمال إنما يثبت^٣ لو كانت لفظة «ينبغي» موضوعَةً للحسن العقلي، والإذن الشرعي؛ و هو ممنوعٌ. غاية ما في الباب أنه تستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي و المأذون الشرعي؛ لكن لا^٤ يراد بها الحسن العقلي أو^٥ الإذن الشرعي^٦؛ بل مفهومها اللغوي و هو كونه مطلوباً مؤثراً. فإذا قيل: «العلم ممَّا ينبغي»، لم يرد به أنَّ العلم حسنٌ عقلاً؛ بل المراد به أنه مطلوب الحصول ممَّا يؤثّر و إن كان حسناً عقلاً. و كذلك قوله: «التكاح ممَّا ينبغي» لا يراد به أنه مأذونٌ شرعاً، و إن كان مأذوناً شرعاً.

ثمَّ^٧ إنَّا لا نسلم أنَّ الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي، فإنَّ الحسن العقلي مقولٌ على

معانٍ:

كون الشيء صفة كمالٍ،

و ملائماً للطبع،

و مقتضياً للمدح.

و الحكماء قائلون بهذه المعاني كلها. أمَّا بالأوَّلَيْنِ فظاهرٌ، و أمَّا بالمعنى^٨ الثالث فلأنَّ فضائل الأخلاق عندهم مقتضيةٌ للمدح، و رذائلها مقتضيةٌ للذمِّ. و الشارح سيصرِّح بهذا^٩ حيث فسَّر^{١٠} الحسن و القبح في هذه الفصول بالعقليين. و كأنَّه أغمض عن هذا المنع ههنا

١. ص: لكونه.

٢. م: للشيء.

٣. س: ليت.

٤. س: لا.

٥. م، س: و.

٦. ص: - و هو ممنوعٌ. الشرعي.

٧. ق: - ثمَّ.

٨. س، ج: المعنى.

٩. ص: بصرِّح به.

١٠. م، ق: يفسر.

تعويلاً على ما سيصرّح به، و منع^١ انحصار معنى «ينبغي» فيما ذكره من المعنيين؛ و هو ظاهر.

[٢/١٤٧-٢/٥] قوله: كذلك^٢ القول^٣ في الدواء المصحّ^٤.

هذا جواب سؤال آخر، و هو أن يقال: الدواء المصحّ^٥ للبدن أو المزيل للمرض يفيد صحّة البدن أو إزالة المرض، و لا شك أن صحّة البدن و إزالة المرض ممّا ينبغي، فهو إفادة ما ينبغي بلا عوض^٦. فلزم أن يكون الدواء جواباً.

فأجاب: بأنّ الدواء لا يفيد بالذات إلا كيفية في البدن ملائمة له أو مضادة للمرض، ثمّ إنّها توجب الصحّة أو إزالة المرض، فهو لا يفيد بالذات الصحّة أو^٨ إزالة المرض. و هكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية، فإنّ كلّ فاعل طبيعي يفعل شيئاً، و ذلك الفعل كمال له بالذات، و أمّا أنّه كمال لغيره فهو بالعرض.

و فيه نظر؛ لأنّا نقول: هب أن إفادة الدواء بالقياس إلى الصحّة أو^٩ إزالة المرض ليست إفادة أولية [٧]، إلّا أنّه يفيد بالذات تلك الكيفية^{١٠} الملائمة للطبيعة أو المضادة للمرض. و هي أمر^{١١} مؤثّر مرغوب فيه يوجب أن يكون جواباً بالنسبة إلى تلك الكيفية الحادثة في البدن.

و توضيحه: أنّ الدواء الحارّ إذا ورد على البدن المبرود المزاج أحدث فيه كيفية الحرارة، و هي ممّا ينبغي لذلك البدن قطعاً، و كذلك المفترّح إذا ورد على^{١٢} القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له، و هي ممّا ينبغي للقلب الضعيف^{١٣}. على أن المراد بالذات إن كان بلا واسطة يلزم أن لا يكون المبدأ الأوّل بالقياس إلى معلول معلوله جواباً، بل لا يكون جواباً إلّا^{١٤} بالقياس إلى شيء واحد فقط لأنّ غيره إنّما هو منه بواسطة. و إن كان المراد

- | | | |
|------------------|--|----------------|
| ١. ق: المنع. | ٢. س، ج: و كذلك. | ٣. س: - القول. |
| ٤. م: المصحّح. | ٥. م: - و. | ٦. م: المصحّح. |
| ٧. ق: بلا غرض. | ٨. س: و. | ٩. م، ق: و. |
| ١٠. م: الكيفيات. | ١١. ص: - أمر. | ١٢. ج: - على. |
| ١٣. م: + بناء. | ١٤. م: - بل لا يكون جواباً إلّا، + لا. | |

أنه يفيد بالحقبة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة أو بواسطة فاختلال الأعضاء يمكن أن يوجب الموت بالحقبة، لأنه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات، و انطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت.

و الجواب عن جميع النقوض: بأن القصد معتبر في معنى الجود، و الشيخ اعتبره^١ في تعريف الجواد الحق حيث قال: «و طلب^٢ قصدي لشيء يعود إليه» لم ينف القصد مطلقاً، بل مقيّداً بالغرض، فدل بحسب المفهوم على إثباته مطلقاً. و لو لا القصد في الإفاضات الإلهية لم تكن له قدرة أصلاً، و هو مناف لما سبق.

و إن فرضنا أنه لم يعتبر القصد في معنى الجواد^٣، فلا أقل من اعتبار الشعور بما يفيد. و حينئذ يندفع جميع النقوض.

[٦/١٤٨٢/٣] قوله: فإذا^٤ ظهر أن كل فاعل يفعل بطبيع^٥ من غير إرادة أو بإرادة، فهو مستكمل إما بنفس فعله أو بما يستعوضه.

و ذلك لأن الفعل إما لطلب الكمال، أو لدفع النقص؛ فإن كان لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله^٦ و إليه أشار في الفصل المتقدم بأن الشيء إذا حسن له^٧ أن يكون^٨ عنه غيره فلو لم يكن عنه^٩ لم يحصل لأحسن به، فهو في حد ذاته مسلوب كمال. و إن كان لدفع نقص فهو مستفيض بفعله، لأنه يستفيد في مقابلة فعله التخلص من النقص و إليه أشار في هذا الفصل بقوله^{١٠}: «الشيء الذي فعل شيئاً لو لم يفعله^{١١} لقيح به أو لم يحسن منه فهو متخلص من الذم»، أي: مستفيض، على ما فسّر به. و هذا البحث إشارة إلى الفرق بين الكلامين.

و اعلم أن ظاهر هذا الكلام إن الفاعل بالإرادة مستكمل. و قد ذكر مثل هذا في مواضع أخرى منها: حيث فسر الغاية^{١٢}، قال: «إذ^{١٣} لا يجوز صدورها عنه بقصد وإرادة»،

٣. ف، ص: الجود.

٢. س: نطلب.

١. م: يعتبر، ج: - اعتبره.

٦. ص: - أو بما... بفعله.

٥. م: بالطبع.

٤. م: + قد.

٩. م: عند.

٨. م: صفة.

٧. م: أحسن به.

١٢. س، ج: العناية.

١١. س، ص: يفعل.

١٠. م: + يأن.

و قال بعد ذلك: «ليس المقصود من هذه الفصول إنَّ كلَّ فاعلٍ بالإرادة مستكملٌ، بل هو مقدِّمةٌ في إثبات المطلوب». و من البين أنَّ جميع ذلك ينافي ما سبق من ^{١٤} أنَّ الله تعالى فاعلٌ بالاختيار. و لعلَّ المراد ههنا أنَّه ليس فاعلاً بالإرادة لغرضٍ. و هو لا يوجب أن لا يكون فاعلاً بالإرادة لا لغرضٍ.

[٢/١٤٨-٣/١] قوله: هما قضيتان اشتركتا في الموضوع.

القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله: «فهو مسلوب كمالٍ» ^{١٥}، والضمير فيها راجعٌ إلى الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو حسنٌ له ^{١٦}. و الموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو: «الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لقيح به أو لم يحسن منه». فقد اعتبر في موضوع القضية الأولى ترك الحُسن، و في موضوع القضية الثانية أحد الأمرين: إمَّا قبح الترك، أو عدم حسن الترك. فلا اشتراك ^{١٧} بين القضيتين في مفهوم الموضوع؛ بل لا تلازم بين الموضوعين، فإنَّ ترك الحُسن لا يجب أن يكون قبيحاً [٨]، و ما لا يحسن تركه لا يلزم ^{١٨} أن يكون فعله حسناً. فمن الجائز أن لا يحسن الترك و لا الفعل ^{١٩}. و أمَّا محمول القضيتين فلا خفاء في تغايرهما، لكن تفسير المتخلَّص بالمستعيض تفسيرٌ للخاصِّ بالعامِّ، لأنَّ المتخلَّص من الذمِّ مستعيضٌ، وليس كلَّ مستعيضٍ متخلَّصٌ /SA24/ من المذمة؛ لجواز أن يستفيد في مقابلة فعله كمالاً.

[٢/٧-٣/١٥٠] قوله: لاتجد إنَّ طلبت مخلصاً.

كأنَّ سائلاً يقول: قد علمنا أنَّ المبدأ الأوَّل لا يفعل لغرضٍ أصلاً و المبادي العالية لا تفعل لغرضٍ في السافلات ^{٢٠}، و لا شك أنَّ صدور الموجودات على ^{٢١} الترتيب و النظام ألائق بها ليس بحسب طبيعةٍ ^{٢٢} و لا جزافٍ و اتفاقٍ. فصدورها من المبادي على ذلك

١٥. ن: كماله.

١٤. ج، س: منه.

١٣. س: و.

١٨. ن: يلزم.

١٧. ص: فلا اشتراك.

١٦. م: أحسن به.

٢١. ق: منه.

٢٠. م: السافل.

١٩. ص: و لا الفعل.

٢٢. م: ليس لطبيعة.

الوجه بأي وجه يُتصور؟

أجيب: بأن ذلك لعناية الباري بها، وهي تمثل ذلك النظام اللائق في العلم السابق، فإن الباري - تعالى - حاضرٌ لسائر الموجودات^١ مع أوقاتها المترتبة حتى أنه حاضرٌ لكل موجودٍ موجودٍ في وقته. فتلك الموجودات فائضة عنه في أوقاتها^٢ كما هي حاضرة له. ولعل الفرق بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الأصلح فيه دونه.

[٢/٨-٣/١٥٢] قوله: والمقصود نفى الغرض.

لما كان النمط في الغايات أراد أن يبين غايات أفعال^٣ الموجودات، ولما كان الموجود إما واجباً^٤ أو ممكناً، والممكنات إما جواهر مجردة عن المادة أو غيرها^٥، والجواهر المجردة عن المادة إما متعلقة بالأجسام تعلق التدبير والتصرف، وهي النفوس أو غير متعلقة بها وهي العقول، بدأ ببيان غايات أفعال المبدأ الأول والمبادئ العالية^٦ أعني العقول، فبين أولاً أن الواجب لا غاية لفعله بأن ذكر وصف الغني، ثم برهن على الدعوى، ثم أكد بالوصفين الآخرين، ثم جعل الحكم عاماً للمبادئ العالية. ولما فرغ من العقول شرع في غاية أفعال النفوس؛ فهي إما سماوية، أو أرضية. هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط.

[٢/٨-٣/١٥٢] قوله: ما معنى أنه يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً.

إن عنيتم بها أنه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم، ومتى لم يفعله^٧ كان مستحقاً للذم، فلم قلتم إن ذلك محال؟ وهل هذا إلا إلزام الشيء على نفسه؟ وإلّا لا يجوز أن يستفيد الله - تعالى - تلك الأولوية لنفسه أو دفع المذمة بفعله؟ فإن النزاع ما وقع إلا فيه، وإن عنيتم به^٨ معنى آخر فلا بد من بيانه. هذا هو عبارة الإمام.

وأقول: لا شك أن الاستفسار إنما يكون حيث الإجمال واحتمال اللفظ لمعان، وقد

٣. ق: ص: الأفعال.

٦. س: العالية.

٢. ج: أوقاتها.

٥. ص: غيرهما.

٨. ق: به.

١. ج: الموجودات.

٤. ص: واجب.

٧. ص: ق: يفعله.

تبيّن مفهومات الغنيّ و الملك و الجواد، و^١ جعل سلبها^٢ لازماً؛ فلا أجمال هيّنها.
ولو^٣ فرضنا فيه إجمالاً فسلب تلك الأوصاف لا يحتمل ذلك المعنى، و هو أنّه متى
فعل^٤ لم يستحقّ الذمّ، و لو لم يفعله استحقّه. فهو استفسارٌ لمعنى لا يحتمله اللفظ أصلاً.
فهو قبيحٌ في المناظرة؛ فلا يقال: إنّ عنيت بالإنسان الحجر فلا نسلم أنّه ليس بجماذٍ!
و أمّا قوله: «و هل هذا إلّا إلزام الشيء على نفسه»، فقد بيّنه الشارح بأنّه يلزم أن يكون
المقدّم عين التالي

و هذا أيضاً فيه ما فيه لأنّ غاية تقرير الدليل أن يقال: لو كان فاعلاً^٥ بالقصد و الإرادة
لكان ذلك الفعل أولى به من الترك، فإنّه لو تساوى الفعل و الترك بالنسبة إليه استحال منه
ترجيح الفعل على الترك، و لو كان ذلك الفعل أولى^٦ من الترك فهو يطلب تلك الأولوية و
يحصلها بذلك الفعل، و لو كان كذلك لكان مستكملاً بفعله، و لو كان مستكملاً بفعله يلزم
أن لا يكون غنياً و لا ملكاً و لا جواداً.

فهيّنها مقدماتٌ أربعة، و لا مقدّم فيها عين ذلك التالي، بل^٧ المغايرة بينها و بينه^٨ ظاهرة
لا يخفى. على أنّ قوله في الجواب: «ما معنى قوله: الباري لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً»
يدلّ على أنّ المقدّم هو كونه^٩ فاعلاً بالإرادة، فكيف يكون عين قوله: «متى فعل ما
وجب^{١٠} لم يستحقّ الذمّ؟»! و نعلّ المراد أنّه لو عني بقوله: «يلزم أن لا يكون غنياً» أنّه
مستكملٌ بفعله، فهو إلزام الشيء على نفسه، إذ الكلام حينئذٍ أنّه لو كان مستكملاً بفعله
كان مستكملاً بفعله، إلّا أنّه فرض للاستكمال^{١١} صورة الوجوب، لكون الاستكمال فيها
أظهر؛ و لهذا قال الشارح: «معناه لو فعل على وجه^{١٢} يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته».

[٣/١٥٤-٢/٩] قوله: قد تبيّن في النمط الثالث.

اعلم! أنا نحرر هذه المسألة من الابتداء ليرتّب الكلام منه إلى الانتهاء، و لا نبالي

- | | | |
|-------------------------|-----------------------|----------------|
| ١. م: ج: + قد. | ٢. م: سلبها. | ٣. م: فلو. |
| ٤. م: + ما و جب. | ٥. م: + بالاختيار أي. | ٦. م: + به. |
| ٧. م: إلى. | ٨. م: بينه و بينها. | ٩. ج: + تعالى. |
| ١٠. ق: يرجب. م: + عليه. | ١١. م: لاستكمال. | ١٢. م: أنّه. |

بتكرار بعض ما سلف، فإن تكرار الدرس ممّا يجلب نشاط النفس^١ فنقول: قد تبين أن الحركة الدورية السماوية إرادية، لأن حركة الجسم البسيط إمّا قسرية أو طبيعية أو إرادية، إذ مبدءها إمّا خارج المتحرك فهي قسرية، أو لا، وحينئذٍ إمّا أن يكون مع شعور^٢ وإرادة فتكون إرادية، أو لا فتكون طبيعية ولا يجوز أن تكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية^٣، فتعين أن تكون إرادية.

أما أنها ليست طبيعية؛ فلأن كلّ حدّ من حدود المسافة يتركه^٤ بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجّه إليه، فلو كانت طبيعية يلزم أن يميل بالطبع بحركة واحدة إلى ما يميل عنه بالطبع^٥، ويكون طالباً بحركته^٦ وضعاً ممّا بالطبع في موضعه وتاركاً له هارباً عنه بالطبع. ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع والمتروك بالطبع مطلوباً بالطبع.

وأما أنها ليست قسرية؛ فلأن القسر على خلاف الطبع، فلمّا لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور^٨ الحركة القسرية. وقد تقرّر أن الجسم إذا لم يكن فيه مبدأ^٩ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية.

وهي هنا سؤالات:

الأول^{١٠}: إن ما ذكره^{١١} في الحركة الطبيعية^{١٢} يقتضي أن لا تكون حركة الفلك إرادية؛ لأن ترك كلّ وضع لمّا كان عين التوجّه إلى ذلك الوضع، فلو كانت الحركة إرادية كان ذلك الوضع مراداً وغير مراد في حالة واحدة، وأنه محال! واجيب عنه: بجواز كون الشيء الواحد مراداً وغير مراد من جهتين، /SB24/ فإن مبدأ الحركة إذا كان له شعور جاز أن يختلف أعراضه، بخلاف ما إذا كان عديم الشعور، إذ لا يتصور اختلاف^{١٣} الجهات والأعراض.

٣. م: قسرية ولا طبيعية.

٦. ق: الطبع.

٩. ق: لم يكن مبدأ فيه.

١٢. م: القسرية.

٢. ص: + في.

٥. ص: يترك.

٨. م: لم يكن.

١١. م: ذكر.

١. م: ق: نشاطاً للنفس.

٤. ق: فتعين أن.

٧. م: ق: بحركة.

١٠. م: أحدها.

١٣. م: الاختلاف.

الثاني: إننا لا نسلّم أن ترك حدٍّ أو وضع هو التوجّه إلى ذلك الحدّ أو الوضع، بل يترك حصولاً في حدٍّ أو وضعٍ و يتوجّه إلى مثل ذلك الحصول في ذلك الحدّ أو مثل^١ ذلك الوضع^٢. ضرورة انعدام ذلك الحصول و ذلك الوضع بتركه، و امتناع إعادة المعدوم. فالأولى أن يقال: إن طلب وضع معيّن بالطبع و تركه بالطبع ممّا لا يتصوّر، بخلاف الإرادة على ما تقرّر فيما سبق.

الثالث: هب! أن ترك كلّ وضع عين التوجّه إلى ذلك الوضع؛ لكن لا نسلّم أنّه يلزم منه أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع. وإنّما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع، و هو ممنوع، لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة أو شيئاً آخر؛

و جوابه: إن الحركة ليست مطلوبةً بذاتها^٣، بل بغيرها، فإنّها لذاتها تقتضي التآدي إلى الغير، فيكون المطلوب ذلك الغير. و المطلوب بالحركة إمّا الكمّ أو الكيف^٤ أو الأين أو الوضع، و الثلاثة الأول متفية^٥ هنا^٦، فتعيّن أن يكون المطلوب الوضع.

الرابع: إننا لا نسلّم أن القسر لا يكون إلّا على خلاف الطبع. فربّما يكون على خلاف الإرادة، بحيث^٧ يريد السكون في الموضع و يقسّر على الحركة عنه. و لكن سلّمناه فلا نسلّم أنّه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر، لجواز أن يقتضي الجسم السكون بالطبع و يتحرّك^٨ بالقسر [٩]. و المعتمد في ذلك ما مرّ في النمط الثاني من أن مبدأ الحركة الفلكية طباعيّ. و إذ قد بان أن^٩ الحركة السماوية إرادية فمرادها إمّا أن يكون جزئياً، أو كلياً [١٠]. و الأول محال، لأنّه إمّا أن يكون ممكن الحصول، أو لا. فإن كان ممكن الحصول فإذا ناله انقطع حركته، و إلّا استحال طلبه. و مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه. فعلى هذا لا يكون مرادها كلياً، إذ^{١٠} المراد لابد أن يكون مدركاً و المدرك الكلّي^{١١} يمتنع أن يرتسم في القويّ الجسمانية. و لهم أن يجيبوا عن ذلك الدليل بأجوبة:

١. ق: في... مثل.	٢. س: بل... الوضع.	٣. ج: لذاتها.
٤. م: الكيف أو الكمّ.	٥. م: منقطعة.	٦. م: هيها.
٧. ج، س: حيث.	٨. ق، س: تحرك.	٩. م، ق، س: أن.
١٠. م، س: إذا.	١١. م: للكلّي.	

أحدها: إنا لا نسلم أنه^١ إن حصل المراد الجزئي^٢ يقف الفلك، وإنما يكون كذلك لو لم يستعدّ بواسطة نيل ذلك المراد لارتداد جزئي آخر. وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية، حتّى كلما حصل له وضع جزئي طلبه يستعدّ لوضع آخر جزئي^٣ يطلبه؛ فلماذا يتحرك دائماً. و ثانيها: لا نسلم أنه^٤ إذا كان ذلك^٥ الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه، ولم لا يجوز إن كان يتخيّل أو يظنّ [١١] أنه ربّما يحصل؟ فإنّ ذلك من^٦ القوى الجسمانية ليس يمتنع. سلّمنا جميع ذلك، لكنّه منقوض بالمراد الكلي [١٢]، فإنّه إمّا أن يكون ممكن الوقوع، أو لا إلى آخر ما ذكره.

ثمّ إذا ثبت أنّ المراد كليّ فمبدأ الإرادة الكلية لا يكون إلّا ذاتاً مجردة مفارقة، لكن الحركات الجزئية والأوضاع الجزئية لا تتحصّل من الإرادة الكلية، لأنّ نسبة المراد الكلي إلى سائر الأفراد على السوية، فلا يتخصّص بعضها بالوقوع، فلا يحصل بعض تلك الأفراد إلّا بإرادة جزئية تنبعث من تلك الإرادة الكلية. والمراد الجزئي لا بدّ أن يكون مدركاً، فلا ينتقش في الذات المجردة، بل في قوّة جسمانية. فلا بدّ أن يكون في الفلك قوّة جسمانية يرسم فيها المرادات الجزئية والأوضاع الجزئية. ولتشابهه جرم الفلك لأنّه بسيط لا يتخصّص بعض أجزائه^٧ بتلك القوّة دون البعض، بل هي سارية^٨ في جميع الفلك. فتلك القوّة المنطبقة كالخيال^٩ فينا، إلّا أنّه غير سارٍ وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة، كالنفس الناطقة.

ثمّ لما ثبت أنّ مباشر^{١٠} تحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة إن كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل، وإلّا فهي النفس، فلا يخلو إمّا أن يكون مباشر التحريك هو العقل، أو النفس. لا جازي أن يكون هو العقل لوجوه^{١١} ثلاثة: الوجه الأوّل: إنّ محرك السماء مستكمل بحركته^{١٢}، والعقل لا يكون مستكماً^{١٣}

٣. ق: طلبه... جزئي.

٢. م: بالجزئي.

١. ص: أنه.

٦. ص: هو.

٥. م: ذلك.

٤. م: هذا.

٩. م: كخيال.

٨. ص: متساوية.

٧. م: أجزاء للفلك.

١٢. م، ص: بحركة.

١١. م: بوجوه.

١٠. ق: أنّ مباشر + هناك.

١٣. م: والعقل لا يستكمل.

بفعله و لا يصحبه فقر؛ بل جميع كمالاته حاصل^١ فيه بالفعل.

الوجه الثاني: ثبت أن محرك السماء له إرادة كلية و إرادة جزئية، و العقل ليس له الإرادة الكلية و لا الإرادة الجزئية؛ أمّا أنه ليس له الإرادة الكلية، فلأن المراد الكلّي ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم؛ بل إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً. و لا يجوز أن يكون العقل مراده موجوداً و هو طالب له، و لا أن يكون مفقوداً و هو يحصله، لأنّ حاله متشابهة. و أمّا أنه ليس له إرادة جزئية، فلأنّ المرادات الجزئية لا تنطبع إلّا في الجسمانيات، و العقل منزّه^٢ عن الغواشي الجسمانية.

هذا هو التقرير المنطبق على المتن و على الشرح^٣ أيضاً. فمن قوله: «الثاني أن المراد الكلّي» إلى قوله: «... بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية» إشارة إلى أن العقل ليس له مراد كليّ. و قوله: «ليست جزئية متغيرة و لا ظنيّة» إشارة إلى نفي الإرادة الجزئية عنه. و قوله: «والمحرك السماوي بخلاف ذلك» إشارة إلى صغرى القياس، و إلى إثبات الإرادة الجزئية له، لكن تقديمه أنسب. و لو جعل كبرى القياس كانت النتيجة: أن العقل ليس بمحرك السماء، و المطلوب عكسها!

و في هذا الدليل زوائد، فإنّ قوله: «المراد الكلّي ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم» لفائدة فيه! بل يكفي أن يقول^٤: المراد الكلّي إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً و هما ممتنعان للثبوت للعقل. و كذلك^٥ قوله: «فإنّه يريد^٦ لأمو^٧ر جزئية يستجدّد و يتصرّم على الاتصال»، فإنّ إثبات الإرادة الجزئية كافٍ^٨. و أمّا تجددها و تصرّمها فعنهما غنى في^٩ الاستدلال.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ ذلك إيماء إلى دليل آخر، و هو أن محرك السماء له إرادات جزئية^{١٠} يتجدّد و يتصرّم لصدور الحركات و الأوضاع المتجددة و^{١١} المتصرّمة عنه، و توقّفها على إرادات كذلك. و العقل ليس له إرادات يتجدّد و يتصرّم، لأنّه موجود دائماً متشابه الأحوال. و لما كانت^{١٢} هذه استدلالاً بثبوت الإرادة الجزئية و نفيها كما كان ذلك

١. ق: يكون حاصلًا.	٢. س: مجردة.	٣. ص: + و.
٤. م: + و.	٥. م: يقال.	٦. م: فكذلك.
٧. م: يريد.	٨. م: كافية.	٩. م: ففيهما غنى عن.
١٠. ق، س: جزئية.	١١. س: و.	١٢. ج: كان.

استدلالاتاً بثبوت الإرادة مطلقاً و سلبها جمعهما في وجه واحد، لأن مأخذهما و هو الإرادة واحد.

بقي ههنا إشكالان:

أحدهما: إن الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلّي عن العقل نافية للمراد الجزئي أيضاً عنه، فإنه لو كان للعقل مرادٌ جزئيٌّ لكان إمّا موجوداً يطلبه، أو مفقوداً /SA25/ يحصله.

فنتقول: نعم! كذلك إلا أنه يختصّ نفي الإرادات^١ الجزئية بشيءٍ آخر، و هو أنها بالغواشي الجسمانية، و العقل منزّه عنها. فكأنه ينفي الإرادة الكلّية بطريق و الإرادة الجزئية بطريقين؛ و لا خرج فيه.

و الآخر: إنه لما لم يكن للعقل إرادةً كليّة^٢ و لا إرادةً جزئيةً فلا يكون له إرادة أصلاً. فنتقول: المقصود أنه ليس له مرادٌ يستحصل بالحركة، و الدلالة إنما قامت عليه، و إلا فمن الجائز أن يكون للعقل مرادٌ موجودٌ دائماً، إمّا كليّاً أو جزئياً.

الوجه الثالث: إن المباشر لتحريك السماء لا بدّ أن يكون متعلقاً به [١٣] تعلق التدبير و التصرف مرتبطاً به ارتباط نفوسنا بأبداننا، مستفيداً^٣ للكمالات بواسطة جسم الفلك، و الجوهر العقلي لا يكون كذلك؛ فلا جرم كان غيره. و قوله: «فإذن مبدأ الإرادة الكلّية ليس نفس السماء»، معناه لما كان العقل كاملاً مبايناً للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفساء^٤ بالجسم^٥. فلو كان مبدأ الإرادة الكلّية هو العقل لم يكن نفس السماء أي: لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم^٦. و قد ثبت أنه كذلك، هذا خلف!

[٢/١٥٨-٢/٩] قوله: لأنه لم^٧ يرد أن يصرح.

اعلم! أن تلامذة أرسطو نقلوا من أرسطو^٨ أن المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة، و لها إرادات جزئية. فلما^٩ استدلل الشيخ على وجود مبدأ الإرادة الكلّية لم

٣. س: مستنداً.

٢. س: بطريق... كليّة.

١. س: ج: الإرادة.

٦. س: فلو كان... بالجسم.

٥. م: بالجسم.

٤. م: نفوسنا.

٩. ق: فكما.

٨. م: منه.

٧. س: لم.

يستحسن أن يصرّح بخلاف أقوال تلامذة أرسطو، فلهذا قال: «إن كان».

[٢/١٥٩-٣/١٥٩] قوله: و لا يمكن أن يقال: إن تحريك السماء^١ لداعٍ شهواني.

لَمَّا بَيَّنَّ فِي التَّنْبِيهِ الْمَقْدَمَ^٢ أَنَّ لِلْأَفْلَاقِ نَفُوساً تَحْرُكُهَا، أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ الْغَايَةَ مِنْ تَحْرُكِهَا.^٣
فَنَقُولُ: لَمَّا كَانَتْ حَرَكَةُ الْفَلَكَ إِرَادِيَّةً فَالْمَرَادُ بِهَا^٤ إِمَّا مُحْسُوسٌ، أَوْ مَعْقُولٌ أَيْ: غَيْرُ
مَدْرَكٍ بِالْحَسِّ.

فَإِنْ كَانَ مُحْسُوساً فَإِمَّا أَنْ يَطْلُبَهُ لِلجُذْبِ، أَوْ يَطْلُبَهُ لِلدَّفْعِ وَ جُذْبُ الْمَلَاتِمِ هُوَ الشَّهْوَةُ،
و دَفْعُ الْمَنَافِرِ هُوَ الْغَضَبُ، وَهُمَا مُحَالَانِ عَلَى الْفَلَكَ.

أَمَّا أَوَّلاً، فَلَأَنَّ الشَّهْوَةَ وَ الْغَضَبَ لَا يَكُونُ^٥ إِلَّا فِي جَسْمٍ مُتَغَيِّرٍ مِنْ حَالٍ غَيْرِ مَلَائِمَةٍ^٦ إِلَى
حَالٍ مَلَائِمَةٍ^٧. وَ الْفَلَكَ بَسِيطٌ مُتَشَابِهٌ^٨ الْأَحْوَالِ.

أَمَّا ثَانِياً، فَلَأَنَّ حَرَكَةَ الْفَلَكَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ، وَ الشَّهْوَةُ وَ الْغَضَبُ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ لَا يَتَصَوَّرُ.
وَ أَمَّا «الْمَرَادُ الْمَعْقُولُ» فَهُوَ مَعْشُوقٌ، لِأَنَّ دَوَامَ الْحَرَكَةِ الْإِرَادِيَّةِ يَدُلُّ عَلَى فَرْطِ الْمَحَبَّةِ،
وَ فَرْطُ الْمَحَبَّةِ هُوَ الْعَشَقُ. وَ حَيْثُئِذٍ إِمَّا أَنْ يَرِيدَ نَيْلَ ذَاتِهِ، أَوْ نَيْلَ صِفَاتِهِ، أَوْ نَيْلَ شَبِّهِ ذَاتِهِ وَ^٩
صِفَاتِهِ. لِأَنَّ الْعَاشِقَ الطَّالِبَ إِذَا لَمْ يَطْلُبْ لَا^{١٠} ذَاتَ الْمَعْشُوقِ وَ لَا صِفَاتِهِ وَ لَا شَبِّهِ ذَاتِهِ وَ لَا
شَبِّهِ صِفَاتِهِ فَهُوَ^{١١} لَا تَعْلَقُ لَهُ أَصْلًا بِالْمَعْشُوقِ؛ فَمَا فَرَضَ مَعْشُوقاً لَا يَكُونُ مَعْشُوقاً. فَقَدْ ظَهَرَ
اتِّحْصَارُ الْأَقْسَامِ فِي الثَّلَاثَةِ أَعْنِي: ذَاتَ الْمَعْشُوقِ أَوْ صِفَتَهُ أَوْ شَبِّهِ ذَاتِهِ أَوْ صِفَتَهُ. وَ الْقِسْمَانِ
الْأَوَّلَانِ بَاطِلَانِ، لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ إِمَّا أَنْ يَحْصَلَ فِي الْجُمْلَةِ، أَوْ لَا يَحْصُلُ أَبَدًا، وَ أَيْتَامَا كَانَ
يَلْزِمُ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ: إِمَّا طَلِبَ الْمُحَالِ، أَوْ وَقُوفَ الْفَلَكَ، وَ هُوَ مُحَالٌ. فَتَعَيَّنَ أَنْ تَكُونَ الْحَرَكَةُ
لِنَيْلِ شَبِّهِ بِالْمَعْشُوقِ. فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ لِلْفَلَكَ مَعْشُوقاً مُوْجُوداً^{١٢} وَ هُوَ يَطْلُبُ التَّشَبُّهَ بِهِ^{١٣}.
فَالْمَطْلُوبُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَيْلَ الشَّبِّهِ الْمُسْتَقَرَّ أَيْ: شَبِّهاً وَاحِداً دَائِماً بَاقِياً فَيَلْزِمُ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ،

١. م: تحريكها للسماء. ٢. م، س: المقدم. ٣. م، ج: تحريكها.
٤. م: بها. ٥. س: لا يكونان. ٦. م: ملاتيم.
٧. م: ملاتيم. ٨. م، ص: مشابهة. ٩. ص: أر.
١٠. م: لا. ١١. ق: و هو. ١٢. م: معشوق موجود.
١٣. ج، ق: التشبه به.

أو يكون نيل الشبه الغير المستقر أي: شبهاً بعد شبه بحيث ينقضي شبه^١ و يحصل شبه^٢ آخر. و لا^٣ يخلو إما أن ينحفظ^٤ بتعاقب الأفراد، أو لا ينحفظ. والثاني باطل، وإلا لزم وقوف الفلك^٥، فإذاً المطلوب شبه محفوظ^٥ بتعاقب أفراد غير متناهية. فهذه المشابهات^٦ الغير المتناهية مع المعشوق إما من حيث^٧ براءة من القوة أي: في صفات الكمال، أو من حيث أنه بالقوة أي: في صفات النقيان؛ والثاني محال، فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية؛ فيكون للفلك معشوقاً موصوفاً^٨ بصفات كمال غير متناهية، وهو العقل.

فإن قلت: لا حاجة إلى التقسيم المذكور إلى المحسوس والمعقول^٩، بل يكفي أن يقال: لما كانت^{١٠} حركة الفلك إرادية فمراده لابد أن يكون معشوقاً. وحينئذٍ إما أن تكون حركته لنيل ذاته أو صفته أو شبهه... إلى آخر الدليل.

فنقول: المطلوب إثبات العقل وهو يتوقف على أن المراد ليس بمحسوس، فلا بد من ذلك التقسيم.

ولنرجع إلى^{١١} بيان ما عسى أن^{١٢} يشكل من الشرح و^{١٣} المتن.

فتأمله: «فهو إذن أشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي^{١٤}» أي: القوة العملية. فقد سمعت أن للنفس قوة نظرية وهي التي بها تتفعل بالإدراكات^{١٥} و انطباع المعقولات، و قوة عملية وهي التي بها تحرك^{١٦} آلاتها، فهي^{١٧} يتصور أولاً شيئاً ثم يحرك آلاتها ليحصل ذلك الشيء. فكذلك الفلك يتصور أمراً يتحرك لأجل تحصيله.

وأما قوله: «وذلك المعشوق يكون^{١٨} إما شيئاً^{١٩} غير محصل الذات» فهو بيان لحصر المراد بالمعقول في الأقسام الثلاثة. وذلك لأن^{٢٠} المعشوق إما أن يكون موجوداً، أو لا. فإن

٢. ص: ج: فلا.

٥. م: + النوع.

٨. م: معشوق موصوف.

١١. ص: أما.

١٤. ق: للعمل.

١٧. م: و م.

٢٠. م: ج: أن.

١. م: بحيث يحصل شبه و يقتضي شبه.

٣. م: + نوعه.

٦. م: ص: للمتشابهات.

٩. م: المعقول والمحسوس.

١٢. م: ص: أن.

١٥. م: عن إدراكات.

١٨. م: يكون.

٤. م: الفلك

٧. م: + أنه.

١٠. ص: م: ج: كان.

١٣. ق: الشرح و.

١٦. م: تتحرك.

١٩. ق: ص: سبباً.

لم يكن موجوداً فإمّا أن لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضاً لها، أو يوجد بالحركة؛ و ما يوجد بالحركة إمّا الوضع أو الكمّ أو الكيف أو الأين أو تواجدها؛ وأيّاً ما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق. وإن كان موجوداً لم يكن الحركة نيل ذاته، بل إمّا لنيل حالٍ من أحواله أو لغيره. فإن كانت لنيل حالٍ له^١ فالمطلوب حصول صفة المعشوق. ولا شك أن قيام صفة الشيء بغيره محال، فالمراد حصول حالٍ للفلك^٢ بالقياس إلى المعشوق، ونسبته كمماسية وموازية. وإليه أشار بقوله: «فالحركة لا محالة يتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّك. فإن^٣ كانت^٤ الحركة لغير ذلك لا يكون ذلك الغير إلّا شبه ذاته أو صفته، وإلّا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة.

وأقول: هذا القدر يكفي في بيان SB25/الحصر، والمقدمات الباقية مستدركة قطعاً. و لعلّه^٥ يحمل على زيادة تبیین وإيضاح. وأما قوله: «و بالجملة يكون من كمالات المتحرّك التي لا يكون حاصلة فيه» فمعناه أن المعشوق لو كان ممّا ينال بالحركة ذاته أو حاله يكون من كمالات الجسم^٦ المتحرّك. لأنّ ما ينال بالحركة الدورية ذاته أو حاله هو الوضع أو ما يتبعه، وكلّ ذلك كمال للجسم المتحرّك. فالحاصل أن المعشوق لا يجوز أن يكون من كمالات الجسم المتحرّك، وإلّا لزم أحد المحذورين؛ بل المعشوق في نفسه شيء^٧ موجود الذات لا ينال بالحركة، وهو يطلب التشبه^٨ به.

وأنت خبير بأنّه لو حذفت هذه المقدّمة لتمّ الدلالة دونها^٩. على أن المتن خالٍ عنها. وأما قوله: «فلا ينال بكماله إلّا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم» فمحصله أن الشبه وإن كان غير مستقرّ بحسب الشخص، إلّا أنّه مستقرّ، مستمرّ بحسب النوع، ويخرج منه تقسيم الشبه الغير المستقرّ إلى انحفاظ النوع وعدمه.

وفي قوله: «فلا ينال بكماله» إشارة إلى أن المطلوب ليس مشابهةً واحدةً ولا عدّة^{١٠}

١. م: حاله.

٢. م: الفلك.

٣. م، ق: وإن.

٤. م: كان.

٥. م: لعل.

٦. ص: الجسم.

٧. م: شيء.

٨. ص، س: الشبه.

٩. م: بدونها.

١٠. ق، س، ص: عدد.

مشابهات، بل جميع المشابهات بوجود غير متناهية؛ لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل إلا بشبه^١ محفوظ النوع بتعاقب أفراد غير متناهية في أوقات غير متناهية.

و هذا كأنه جواب سؤالٍ و هو أن يقال: الغرض من الحركة لو كان شيئاً^٢ غير مستقرّ فالمراد إما شخص الشبه، أو نوعه، وأياً ما كان يحصل شبه واحد، و حينئذٍ يلزم وقوف الفلك.

أجاب: بأن المراد: الشبه بكماله أي: الشبه بوجود غير متناهية، و لا ينال إلا على تعاقب مستمرّ.

فجملة الكلام إنه إذا ثبت أن المراد هو الشبه^٣ بالمعشوق فإما أن يكون المطلوب مشابهة واحدة، أو مشابهات متناهية، أو مشابهات غير متناهية، و الأولان باطلان. و المشابهات الغير متناهية إما أن يحصل دفعةً أو على التعاقب و التجدد. و الأول باطل. فتعين أن يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية^٤ بحيث لا تحصل إلا على^٥ التدرّج في أوقات غير متناهية.

و أما قوله: «فيكون المعشوق تشبهاً بالأمر التي بالفعل من حيث برائتها بالقوة^٦»، فمنه يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع إلى صفات الكمال أو النقصان.

و قوله: «راشحاً عنه الخير» أي^٧ محرك السماء في حال^٨ استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات الخير^٩ إلى عالم الكون و الفساد، و يكمل^{١٠} بها استعداد المواد الناقصة. و تلك الإفاضة ليست لغرض في السافل، بل من حيث إنها تشبه بالعالى.

و قوله: «و مبدأ ذلك في أحوال الوضع» أي: سبب ذلك الشبه الغير المستقرّ هو الوضع. فإن الفلك يتحرك و يستخرج بواسطة تلك الحركة الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل، و يحصل له بواسطة كل وضع شبه إلى الأمور العالية التي هي بالفعل من جميع الوجوه، ثم إذا

١. م: شبه. ٢. م: س: سبباً. ٣. م: التشبه.

٤. ق: مشابهة. ٥. م: + دون أن يحصل دفعةً بل على التعاقب.

٦. م: + سبيل. ٧. م: عن القوة. ٨. م: + يكون.

٩. م: محرك السماء من حيث. ١٠. ق: الخير. ١١. ج: و يكمل. س: يحصل.

زال وضع زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع، وإذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر، فكما أن نوع الوضع يحفظ بتعاقب الأوضاع يحفظ^١ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات^٢، و يقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه.

فهناك أربع سلاسل:

سلسلة الحركات،

ثم سلسلة الأوضاع،

ثم سلسلة التشبهات،

ثم سلسلة الادراكات و الكمالات^٣. و الحركات و الأوضاع كمالات للجسم، و أمّا التشبهات و ما يترتب عليها فهي للنفس، و نحن لا نعرف حقيقة ذلك الشبه.

هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام.

و الاعتراض عليه أن تقول: لم لا يجوز أن يكون مراد الفلك^٤ محسوساً؟

[٢/١٦١-٣/١٠] قوله: الداعي إليه إما جذب ملائم أو دفع منافر^٥.

قلنا: الحصر ممنوع، لجواز أن يكون لمعرفته، أو التشبه به، أو غير ذلك.

ولئن سلمناه^٦ لكن لا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك، واللازم في البسيط تشابه الأجزاء^٧ المفروضة في الحقيقة، و أمّا تشابه أحواله فغير لازم. و من الجائز أن يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية، كما جاز أن تكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية.

و لئن نزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الأولين. و ما ذكره^٨ في بيانه يقتضي أن لا يكون للفلك مراداً أصلاً، إذ لو كان له مراد فإما أن يحصل وقتاً، أو

١. س، ج: ينحفظ. ٢. م: المشابهات. ٣. م: و الكمالات.

٤. ص: المؤلف.

٥. في كل من نسخنا الأربع المخطوطة: ولأن طلب المحسوس إما للجذب أو للدفع، بدل: «الداعي إليه إما جذب ملائم أو دفع منافر». و ما في المخطوطات لا يوجد في المطبوعة.

٦. م: سلمنا. ٧. ج، س: أجزائه. ٨. س: ذكره.

لا يحصل دائماً. ويلزم أحد المحذورين.

على أنا نقول: إنما لا يجوز أن يكون المطلوب ذات المعشوق أو حالاً له^١ إذا كان ذات المعشوق أو حاله قاراً^٢ دفمي^٣ الوجود. فلم^٤ لا يجوز أن يكون المطلوب معشوقاً غير قاراً محفوظ النوع بحسب تعاقب الأفراد؟ أو حالاً من المعشوق كذلك؟ كما ذكره^٥ في الشبه. ثم^٦ بعد ذلك لا نسلم أن الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل. وإنما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه^٧ بالفعل؛ لكن من الجائز أن يكون اتصافه بها على التعاقب. غاية ما في الباب أن يكون حصول تلك الصفات له سابقاً على حصول التشبهات للفلك. ولهذا احتيج إلى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه. وعلى تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز أن يكون هو المبدأ الأول، فلا يلزم أن يكون هو^٨ العقل.

ولعلك^٩ لو أنعمت التأمل^{١٠} في الدليل أمكنك دفع هذه الاعتراضات أو بعضها. [١٤]

[٢/١٢٥-٣/١٦٥] قوله: و^{١١} تقرير الكلام.

توجيهه: إن اختلاف حركات الأفلاك يستلزم اختلاف التشبهات، واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المشبه^{١٢} به.

أما الصغرى: فلأن اختلاف الحركات إما أن يستند إلى القابل أعني: جرم الفلك أو إلى الفاعل أعني: النفس المجردة. لا سبيل إلى الأول، لأنه لو كان اختلاف الحركات مستنداً إلى أجرام^{١٣} الأفلاك فلا يخلو إما أن يكون لجسميتها من حيث^{١٤} الجسمية، وهو محال لأنها مشتركة، والمشاركة لا تكون علّة للاختلاف؛ وإما لطبيعتها، وهو أيضاً محال، لأن كل جزء من أجزاء كل فلك يحتمل أن يكون في كل جهة وعلى كل^{١٥} حد يفرض من

١. م: له.	٢. ق: فإرادة نفسي.	٣. ص: ثم.
٤. ق: ذكره. ص: ذكره.	٥. م: ثم.	٦. ق: فيه.
٧. م: هو.	٨. ق: ولعلك.	٩. م: لو تأملت.
١٠. ص: ن.	١١. ج: المشبه.	١٢. ق: ص: س: اجسام.
١٣. ص: + هي.	١٤. ج: أي.	

السرعة و البطؤ. و ذلك يقتضي تشابه أحوالها^١. و هكذا إن كان لهيولياتها، فإن الجهات بالنسبة إليها متساوية. فتعيّن أن يكون اختلاف الحركات بسبب SA26/ النفوس و قد ثبت أن حركاتها إرادية، و اختلاف حركاتها بالإرادة لا يكون إلا لاختلاف الأعراض، و هي التشبهات.

و أما الكبرى: فلأن اختلاف التشبهات إنما يكون بحسب اختلاف مبادئها، و هي العقول. فيكون اختلاف الحركات ملزوماً لاختلاف المشبه به؛ لكن الملزوم حق، فالتالي مثله.

هذا هو التقرير المحرّر^٢ المنتج لعين المطلوب و هو كثرة المشبه به.

و الشارح جرى على و تيرة المتن، فحاول إبطال نقيض^٣ المطلوب. و ذلك أن المتشبه به لو كان واحداً لكان التشبه في جميع الأفلاك واحداً و هو عكس نقيض الكبرى، و لو كان التشبه في جميع الأفلاك واحداً لتشابه الحركات في الجهة و السرعة و البطؤ و هو عكس نقيض الصغرى، ينتج أن المتشبه به لو كان واحداً لتشابه الحركات؛ لكن اللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم.

و لا شك أن في^٤ هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة إليها. على أن انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى^٥ هذا القياس، لأن قوله: «و ذلك لأن الجسم من حيث هو جسم لا تنتهي حركته إلى جهة معينة»^٦... إلى آخره بيانها^٧، لا بيان الصغرى، وإن كان هو الظاهر. و مع^٨ ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب. و من الظاهر إن عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان.

و في الدليل كيف ما يقرّر! نظر من وجوه؛ فإن قوله: «يحتمل أن يكون كل جزء من أجزاء الفلك على كل حدٍ^٩» إن أريد به الاحتمال في نفس الأمر، فهو ممنوع بالنظر إلى الطبيعة الفلكية الخاصة أو هيولاه [١٥]. و إن أريد الاحتمال الذهني فهو مسلم؛ لكنه لا

٣. ق: نقيض.

٦. ص: الكبرى.

٩. م: منع.

٢. م: المجرد.

٥. م: في أن.

٨. م: بيانها.

١. م: أجزائها.

٤. م: فهو.

٧. ص: ق: نفسه.

١٠. ص: حد.

يتتبع المطلوب.

فإن أجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل: أن اختلاف الحركات لو استند إلى الطبيعة أو المادة يلزم أن تكون الحركة طبيعية، قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم لو كانت^١ الحركة مستندة إليها، وهو ممنوع، فإن من الجائز أن يكون وجود الحركة^٢ من النفس بالإرادة، ويكون عروض صفة لها بواسطة أمر آخر، كما أننا نتحرك بالإرادة. وأما إن هذه الحركة على سطح الأرض لا إلى جهة السماء، فليس بالإرادة بل لأن البدن لا يمكنه الصعود. سلمناه؛ لكن لا نسلم أن اختلاف تحركات النفس للأفلاك بواسطة اختلاف الأعراض، فلم لا يجوز أن يكون بسبب اختلاف النفوس في القوة^٣ والضعف [١٦]، أو في سائر الأحوال؟! فلئن سلمناه لكن لا نسلم أن اختلاف الأعراض^٤ يستلزم اختلاف مبادئها. وللم لا يجوز أن يتشبه جميع الأفلاك بعقل واحد من جهات متعددة؟ فلا بد له من بيان.

[٢/١٣-٣/١٦٧] قوله: واعترض الفاضل الشارح.

لما كان تقرير الدليل أن وحدة التشبه به يستلزم وحدة التشبه وهي تستلزم تساوي الحركات، قال الإمام: هذا الإلزام لازم عليكم، لأنكم قائلون بوحدة التشبه به. فإن قولكم: «الفلك يريد التشبه بالعقل» ليس معناه أنه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل^٥. فإن في ذلك انقلاب الحقائق؛ بل معناه أن العقل خرجت كمالاته اللاتقة من القوة إلى الفعل، والفلك يريد أن يخرج كمالاتها اللاتقة^٦ أيضاً من القوة إلى الفعل. وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة إلى الفعل مشترك بين سائر العقول، ولا دخل^٧ لخصوصية عقل عقل في ذلك^٨. فالفلك لا يطلب التشبه إلا بموجود خرج جميع كمالاته اللاتقة^٩ من القوة إلى الفعل، وهو شيء واحد. فلو كان وحدة التشبه به، يستلزم وحدة التشبه^{١٠} ثم

١. ص: ج: كان.

٢. م: الحركتين.

٣. م: + في.

٤. ص: فلم لا يجوز... الأعراض. هـ. س: مثلاً لعقل.

٦. ق، ص: + به.

٨. م: بذلك.

٩. م: + به.

٧. م: ق: مدخل.

١٠. م: + لزم تساوي الحركات بين سائر الأفلاك ليكون التشبه واحداً في جميع الأفلاك فلو استلزم وحدة التشبه.

تساوي حركات الأفلاك، فيرد عليكم^١ الإلزام أيضاً^٢.

أقول: ويمكن أن يقرّر هذا الاعتراض بأن يقال^٣: هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللائقة من القوّة إلى الفعل مشترك بين سائر الأفلاك، فيكون التشبه واحداً في جميع الافلاك. فلو استلزم وحدة التشبه تساوي^٤ الحركات لزمكم هذا الإلزام. و جواب الشارح: إنّ غايات حركات الأفلاك تشبهات جزئية، لأنّها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي، و التشبه الجزئي لا بدّ أن يكون لمتشبه^٥ به جزئي^٦. فلا يلزم وحدة المتشبه به.

و لا خفاء^٧ أنّ جوابه أطبق على التقرير الثاني، لعدم احتياجه حيثنّذ إلى تقرير هذه المقدّمة القائلة بأنّ التشبه الجزئي يكون لمتشبه به جزئي، وهي مفقودة في الشرح.

[١٣/٢١٦٨-٢/١٣] قوله: ذهب قوم.

إعلم! أنّ حاصل الكلام في الفصل السابق أنّ اختلاف حركات الأفلاك يدلّ على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات، و اختلاف التشبهات يدلّ على اختلاف المتشبه به، فيكون لكلّ فلكٍ عقلٌ متشبه به، و هاتان المقدّمتان وإن لم تكونا يقينيتين إلّا أنّ الظنّ واقعٌ بهما، و الظنّ في هذا المقام كافٍ.

ثمّ إنّ قوماً منهم ذهب^٨ إلى أنّ اختلاف الحركات ليس لأجل اختلاف الاغراض، بل لأجل نفع السافل، فإنّ الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود و هو التشبه. و الحركة المخصوصة في^٩ الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة^{١٠} نافعة للسافل. فلهذا اختارها.

و للشيخ في إبطال هذا المذهب طريقتان.

الأوّل: أنّه لو جاز أن تكون هذه^{١١} الحركة لأجل المعلول لجاز أن يكون نفس الحركة

٣. ق، س، ص: قال.

٦. ق: جزئياً.

٩. ق: على.

٢. م: أيضاً.

٤. ق، س: المتشبه.

٨. م: ذهبوا.

١٠. ق: على الهيئة للمخصوصة. ١١. م: هيئة.

لأجل المعلول حتى أن السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة؛ لكنه اختار الحركة لأنها نافعة للغير. وهذا نقض وإن سقاه الإمام معارضة [١٧].

الثاني: إنه لا يجوز أن يكون هيئة الحركة لأجل السافل، كما لا يجوز أن يكون نفس الحركة لأجل السافل /SB26/ لاشتراك الدليل. وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب. ولهذا أضرب عن الطريق الأول بقوله: «بل إذا كان الأصل»... إلى آخره.

واعترض الإمام على الطريق الأول بأن مقصود الفلك هو التشبه، والتشبه إنما يحصل باستخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل. واستخراج الأوضاع^١ إنما هو بالحركة، فالحركة أية حركة كانت تحصل المقصود، بخلاف السكون.

وتحرير جواب الشارح: إن القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض، وذهبوا إلى أن اختيار هيئة^٢ الحركة لأجل نفع الغير على ذلك التقدير، والشيخ أيضاً قدر الحركة و السكون سواء في تحصيل الغرض، وجوز كون اختيار الحركة لأجل نفع الغير على ذلك التقدير^٣. ثم إن منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع أيضاً تساوي الحركات في تحصيل الغرض، فإن الغرض ليس مطلق^٤ التشبه؛ بل حصول التشبهات الجزئية بإرادة جزئية^٥، ولعلها لا تحصل إلا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة.

والحاصل أن كلام الشيخ نقض إجمالي. وجواب النقض الإجمالي^٦ يجب أن يكون بحيث لا يرد^٧ على أصل الدليل؛ لكن المنع الذي أورده على النقض وارد عليهم أيضاً.

وأنت تعرف أن قوله: «ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك» [١٨] قول ما قال به الإمام فهو زائد لا دخل له في الجواب؛ وكذا قوله: «فالملة الداعية إلى إسناد أصل الحركة... إلى آخره»، لتتام الجواب دونه.

[٢/١٧١-٣/١٧١] قوله: فحمله الشيخ.

جمع بين قولي الفيلسوف الأول بأن^٨ المراد من قول الوحدة: إن المتشبه^٩ به البعيد

٣. ق: و الشيخ... التقدير.

٦. م: نقض إجمالي.

٩. ص: التشبه.

٢. م: لأجل السافل.

٥. م: بإرادة جزئية.

٨. م: أن.

١. ق: الأوضاع.

٤. م: بمطلق.

٧. س: يرد.

واحد، ومن قول الكثرة: إنَّ المتشبه به القريب كثير؛ فلا تنافي بين القولين.

[٣/١٧١-٢/١٤] قوله: لزم تشابه الحركات.

قلنا: لا نسلم، وإنَّما يلزم لو كان متشبهاً به قريباً، وهو ممنوع؛ بل هو متشبه به بعيد. سلّمنا ذلك، لكن نختار أنَّ المتشبه به هو مع غيره^١.

[٣/١٧٢-٢/١٤] قوله: والجواب عن الأول.

تقريره: إنَّنا نختار أنَّ ذلك الواحد متشبه به.

[٣/١٧٢-٢/١٤] قوله: فلا يكون هو متشبهاً به.

قلنا: لا نسلم، فإنَّ المراد بالمتشبه به ماله مدخل في التشبه به. والمبدأ الأول كذلك، لأنَّه علّة وجود المتشبه به^٢؛ فله دخل في وجود ذلك.

[٣/١٧٣-٢/١٥] قوله: في تصوّر^٣ كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصوّر.

أي: كيف يعقل أنَّ الشيء بسبب أنَّه يتصوّر شيئاً و يدرك كما لا يحرك شيئاً آخر؟ والمثال أنَّ النفس الإنسانية إنَّما يتعقّل أموراً وينتقش في قوّة الخيال صوراً لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس، فيسري الانفعال إلى البدن ويعرض له حركة ودهشة. ف^٤ كما أنَّ حدوث الانفعال في أنفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوّة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد أن يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجباً لاستمرار انفعال خيال الفلك، وهو يستتبع دوام حركة الفلك [١٩].

[٣/١٧٤-٢/١٦] قوله: القوّة قد يكون على أعمال غير متناهية.

النهاية واللانهاية يعرضان الكم^٥ بالذات، وما ليس بكم بالذات بسبب^٦ كميّة. والقوى

١. ص، ق، س: هذه التعليقة بتمامها وقعت بعد التعليقة التالية.

٢. س: به.

٣. ق: أنفسنا... في.

٤. م: ربّما.

٥. ق: سبب.

٦. م: لكم.

ليست^١ بكميات، ونهاياتها ولا نهاياتها بحسب كمية آثارها، إمّا الانفصالية وهي عدد آثارها، وإمّا الاتصالية وهي زمانها. أمّا نهاياتها^٢ ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها فهو^٣ الاختلاف بحسب العدة؛ وأمّا نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حركاتها^٤ فلمّا كان الزمان مقداراً كمّاً يمكن أن يفرض اللانهاية فيه^٥ في جانب الازدياد، و^٦ يمكن أن يفرض في جانب الانتقاص. فهما إمّا في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة، وإمّا في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة. ولمّا استحال^٧ وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لأنّ حركتها حينئذٍ إمّا أن تقع في آن، وهو محال، لاستحالة وقوع الحركة في الآن؛ وإمّا أن تقع في زمان، فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان أشدّ، فلا تكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة؛ هذا خلف^٨ لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة، بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي^٩ بحسب العدة والمدة؛ أمّا مثال التناهي فحركة المدرة، فإنّها متناهية بحسب المدة؛ وهو ظاهرٌ بحسب العدة أيضاً، لأنّ حركتها واحدة وأقلّ مراتب العدد الوحدة. وأمّا مثال اللاتناهي فحركة الفلك، فإنّها غير متناهية بحسب المدة، وهو ظاهرٌ، وبحسب العدة، لأنّ^{١٠} للفلك أدواراً غير متناهية وكلّ دورة حركة، فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية.

وفيه نظر؛ لأنّ انقسام حركة الفلك بحسب الفرض. وأمّا في الواقع فهي متصلة واحدة من الأزل إلى الأبد، والانقسام الفرضي لو كفى لم تكن حركة المدرة متناهية [٢٠]. وأمّا الشارح فقد قسّم النهاية واللانهاية إلى ثلاثة أقسام، فإنّهما تلحقان الكمّ لذاته، أو ماله كمية كالجسم، أو شيء^{١١} تتعلّق به كمية كالقوى، فإنّها يتعلّق بها شيء له كمية وهو عملها. وأشار بقوله: «فمنها ما يعرض للكمّ المتّصل» إلى القسم الأوّل، فإنّ النهاية واللانهاية إذا عرضتا^{١٢} الكمّ^{١٣} بالذات فإنّما أن يكون عروضهما للكمّ المتّصل^{١٤}، فهما نهاية

١. ص: ص: ليس.	٢. م: أمّا نهاياتها.	٣. م: فهو.
٤. س: آخر.	٥. م: له.	٦. م: و.
٧. ص: استحال.	٨. م: + و.	٩. ص: + هي.
١٠. س: لا.	١١. س: ق: بالشيء.	١٢. س: ق: ج: عرضاً.
١٣. م: للكمّ.	١٤. س: المتّصل.	

المقدار ولا نهايته؛ وإما أن يكون عروضا لهما للكم المتفصل فهما نهاية العدد ولا نهايته. و المقدار^١ كما يمكن أن يزداد إلى غير النهاية فيكون لا نهايته^٢ لا نهاية المقدار لا اتصاله، يمكن أن ينقص إلى غير النهاية، لأنه قابل للانقسام والانفصال /SA27/ دائما؛ لكنه عند انفصال الأجزاء يكون كمّا منفصلاً، فيكون لا نهايته لا نهاية العدد.

وقوله: «والشيء الذي^٣ له مقدار» إشارة إلى القسم الثاني من الأقسام الثلاثة. و إلى الثالث أشار بقوله: «وأما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار». ففرض النهاية و اللانهاية في القوى إما بحسب مقدار عملها، أو بحسب عدد أعمالها. فإن كان بحسب عدد أعمالها فإن كان أعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية، وإن كانت متناهية فمتناهية، و إن كانت أكثر كانت أقوى. و إن كانت^٤ بحسب مقدار العمل فإما أن يعتبر فيه وحدة العمل أي^٥؛ يكون عمل واحد يقع في أزمنة مختلفة، فإن وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن، فالقوة غير متناهية، وإلا فمتناهية. وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أقوى، وإما أن لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو^٦ امتداد الزمان فقط، فالقوة إن عملت في زمان غير متناهٍ سواء يعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي أعمالاً متعددة متتالية أو عملاً واحداً فهي غير متناهية، وإن عملت في زمان متناهٍ فهي متناهية. ومتى كان زمان العمل أطول كانت القوة أقوى.

و فيه نظر؛ لأننا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات [٢١]، وحركة قوة أخرى مأتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكره أن القوة الأولى يكون أقوى^٧، وليس كذلك. والحق في التقسيم ما ذكرنا.

[١٦/٢-١٧٢/٣] قوله: والحركات التي تفعل حدوداً.

الفرض بيان أن^٨ الحركة الحافظة للزمان ليست إلا المستديرة، وذلك مبني على

٢. ص، س: نهاية.

٥. س: بحسب... كان.

٨. ص: هو.

١. س: ولا نهايته وإما... والمقدار.

٤. ص: له.

٧. م: أو.

١٠. ص: أن.

٣. س: الذي.

٦. ق، ص: كان.

٩. ج: مقوى.

مقدّماتين:

إحديهما: أن الزمان مقدار الحركة،

والثانية: أن الزمان لا بداية له ولا نهاية له^١. وقد سلف بيانهما. فتكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها. فتلك الحركة إما حركة واحدة مستديرة، أو حركة واحدة مستقيمة، أو حركات مختلفة. فهذه أقسام ثلاثة. والقسمان الأخيران باطلان؛ فتعيّن الأول.

أمّا أنه لا يجوز أن يكون الحركة الحافظة مستقيمة، فلأن كل حركة مستقيمة منتهية إلى السكون، إذ المتحرك بالاستقامة إمّا أن يذهب على استقامته إلى غير النهاية وهو محال و إلا لزم وجود أبعاد غير متناهية، وإمّا أن يرجع وينعطف، فحينئذ تفعل تلك الحركة حداً معيناً ونقطة هي نهاية الذهاب، وبداية الرجوع أو^٢ الانعطاف. فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة، وقد فرضته حركة واحدة؛ هذا خلف!

وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن الحركة لو انعطفت لانعطفت^٣ عن الذهاب. لم لا يجوز أن يكون الحركة الذهابية والمنعطفة واحدة على الاتصال؟ فإننا إذا توجّهنا إلى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة إنّنا إذا وصلنا إلى زاوية الانعطاف لم تنقطع حركتنا [٢٢]، بل استمرت^٤ على اتصالها.

وأمّا أنها^٥ يمتنع أن تكون الحافظة للزمان حركات مختلفة، فلا تمتنع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلّل السكنات [٢٣].

والحجة المشهورة فيه أن الحركات المختلفة لها حدود في المسافة، فالمتحرك إلى حد من تلك الحدود إنّما يكون واصلاً إليه في آن، لأن الوصول آنّي، فإنه لو وقع في الزمان ففي نصفه إمّا أن يحصل الوصول، أو لا. فإن لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول [٢٤]؛ وإن حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان؛ بل في نصفه. ثم إذا جاوز ذلك الحد صار مبيناً أو مفارقاً له. والمباينة والمفارقة إنّما^٦ تحصلان في آن، فلا يخلو إمّا أن

١. ج: ص: له.

٢. ج: بعد.

٣. م: ر.

٤. م: استمرت.

٥. م: إنها.

٦. م: أما.

يكون أن الوصول عين أن المفارقة وهو محال، وإلا لزم أن يكون مفارقاً واصلاً^١ في آن واحد، أو غيره. فإما أن يتخلل بين الآتين زمان، أو لا. فإن لم يتخلل يلزم تتالي الآتات، وهو محال، فإنه لو اجتمع آتات^٢ يحصل منها^٣ امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة، فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزئ. وإن يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون، لأن المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك إلى ذلك الحد، إذ التقدير أنه وصل إليه، ولا عنه، لأنه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة.

و نقضها الشارح بالحدود^٥ المفروضة في المسافة حتى يقال: المتحرك إلى كل^٦ حد يفرض في المسافة إنما يكون واصلاً إليه في آن... إلى آخر الدليل. فإن قلت: لا نسلم أن المتحرك واصل^٧ إلى الحد المفروض، فإن الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول إلى المعدوم محال فضلاً عن الوصول في آن: قلت: لا معنى للوصول إلى الحد المفروض إلا الحصول في حيث، بحيث إذا فرض ذلك الحد موجوداً كان الحصول في ذلك الحيز عنده. والوصول بهذا المعنى ضروري، والنقض به لازم.

وإنما قيد الحدود بالمفروضة لأنه لو نقض بالمسافة التي يكون فيها حدود^٨ بالفعل فربما يلزم السكنات في مثل^٩ المسافة [٢٥].
كما أورد الشيخ نقضين:

الأول: إنا إذا ركبنا كرة على دولاب دائم^{١٠}، وفرض فوقها سطح بسيط^{١١} بحيث يلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسةً لذلك السطح ثم تصير لا مماسةً فيلزم أن يكون^{١٢} بين الآتين سكون.

الثاني: إن المسافة إذا حصلت^{١٣} فيها /SB27/ نقطً بال فعل بأن كان بعضها أسود وبعضها

١. م: ر أصلاً مفارقاً.	٢. م: آتات.	٣. م: منها.
٤. م: لم.	٥. ج: بالحد.	٦. ص: لكل.
٧. م: وصل.	٨. س: الحدود.	٩. م: + تلك.
١٠. م: + الحركة.	١١. ق: بسيط.	١٢. ج، ص: يحصل.
١٣. م: حصل.		

أيض، أو كان أجزائها منضودةً على التماسٍ يلزم الوقوفات عند تلك الحدود.
 وحاصل جواب الشيخ التزام^١ السكون فيها^٢.
 وأورد الإمام النقض بمماسية كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه، كما إذا
 كان في ذروة التدوير على أوج حامله، أو في حضيض التدوير و حضيض حامله، و
 بوصول الكوكب إلى الأوج و الحضيض و مسامتتها لنقطة^٣ الاعتدالي^٤. و هذه النقوض
 أيضاً بحدود مفروضة.

[٢/١٧٩-٢/١٧] قوله: و قد أبطلها^٥ الشيخ في «الشفاء»

لما كانت^٦ المفارقة و المباينة هي حركة الرجوع فبهنا آنا: أن يقع فيه^٧ ابتداء
 الرجوع؛ و أن يصدق على المتحرك الراجع أنه مفارق مبين^٨. فلا شك أنه يصدق عليه في
 كل أن يفرض في زمان الرجوع^٩ أنه متحرك مفارق.
 فإن أرادوا بأن المباينة هو الأول فلا نسلم المغايرة بين الآتين، لجواز أن يكون هذا
 الآن عين أن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الآن فصلاً مشتركاً بين
 زمني الحركتين أعني: زمان^٩ الذهاب و زمان الرجوع. فإن نسبة الآن إلى الزمان نسبة
 النقطة إلى الخط^{١٠}؛ كما أن النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان، وكما أن النقطة
 يمكن أن تكون فصلاً مشتركاً بين خطين^{١١}، أي: تكون بداية لخط و نهاية لآخر، كذلك
 الآن يمكن أن يكون فصلاً مشتركاً بين الزمانين.
 وإن أرادوا بأن المباينة هو الثاني فلا نسلم أن^{١٢} الزمان المتخلل بين أن الوصول و هذا
 الآن زمان السكون، بل زمان الحركة و هو بعض حركة الرجوع، فإن كل أن^{١٣} يفرض من
 آناات حركة الرجوع يتخلل بينه و بين أن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع.

١. ص: الزام. ٢. س: فيها. ٣. ص: الزام. ٤. ج، س: الاعتدال. ٥. ق: أبطل. ٦. س، ص: كان. ٧. م: فيها. ٨. ق: الحركتين أعني زمان. ٩. ص: + و. ١٠. م: + و. ١١. ج، س: الخطين. ١٢. م: + يكون. ١٣. ق: أن.

و وجه الإمام الحجّة بالوصول و اللاوصول بأنّ الحركة الواصلة إلى حدّ معيّن بالقوّة المحركة إليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علّة، و الوصول أنّي لا كالحركة، فإنّها لا تقع في الآن. وإذا زال الاتّصال عن القوّة المحركة يكون زوال الوصول في أي آخر، و بين الآتين زمان السكون.

و لا شك أنّ الاعتراض وارد عليه^١ أيضاً، لجواز أن يكون الوصول^٢ في آن هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كلّ، و قد صرح به الشيخ حيث قال: «و كذلك إنّ اوردوا^٣ بدل لفظ المبانيّة اللامماسّة، إذ لا فرق بين الوصول و المماسّة و اللاوصول و اللامماسّة». و كأنّ نقل هذا الكلام من الشارح إنّما هو للتنبية^٤ على تزييف توجيه الإمام، على أنّه حمل المحرك الموصول على القوّة المحركة، و حينئذ يكون^٥ التعرّض له و لوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال، إذ يكفي أن يقال: الحركة الواصلة إلى حدّ يكون وصولها إلى ذلك الحدّ أنّي^٦ و زوال الوصول عنه في أي آخر، و أمّا أن الوصول عن القوّة فلا دخل له في الدلالة.

ثمّ إنّ الشارح قرّر الحجّة بميلين كما صرح به^٧ الشيخ في الشفاء و النجاة. و تقريرها: إنّ الحركة الموصلة إلى حدّ إنّما يصدر عن علّة موجودة، و تلك العلّة لها^٨ اعتباران: أحدهما: كونها مزيلة للمتحرّك عن حدّ ما مقربة له إلى الحدّ^٩ الآخر، و يسمّى^{١٠} بهذا الاعتبار ميلاً، إذ لا معنى للميل و الميلان إلّا الانصراف عن حدّ و التوجّه إلى آخر. و ثانيهما: كونها^{١١} موصلة إلى الحدّ الذي يتوجّه إليه^{١٢}. و من البين المكشوف أنّ معنى الاتّصال إلى الحدّ غير التقريب. و بهذا الاعتبار لا يسمّى^{١٣} ميلاً و إنّ كان الموضوع واحداً. فتلك العلّة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول، لأنّه علّة الوصول، و العلّة باقية مع بقاء المعلول. فإذا انصرف عن ذلك الحدّ فلا بدّ من وجود ميل آخر. لأنّ حركة الذهاب

٣ ج، ص: أورد.

٤ ج: + له.

١ ص: له.

٦ ج: في آن.

٥ ق: + زمان.

٤ ص: التنبية.

٩ م: + الذي يتوجّه.

٨ ص: لتنا.

٧ م: به.

١٢ ق: + الذي.

١١ س: كونه.

١٠ م: ليس.

١٣ م: يسمّى.

وحركة الرجوع مختلفتان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد. وهذا الميل يوجد في آن آخر وإلا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد؛ وأنه محال. وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل، لأنه لو وجد لكان إما مقرباً إلى ذلك الحد فلا يكون واصلًا إليه، وقد فرضنا الوصول إليه؛ هذا خلف، وإما أن يكون مبعداً عنه فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله. فتعين أنه لا ميل^٢ فلا حركة.

والنظر في هذا التوجيه من وجوه:

أحدها: أن في قوله: «الحركة الموصلة إنما تصدر عن علة» مساهلة [٢٦]، لأن الميل آلة للطبيعة - كما تقرّر، فكيف صار مصدراً للحركة؟

ولو^٣ قال: الحركة الموصلة إنما توجد بسبب علة موجودة و لتلك العلة اعتباران؛ لخلص^٤ عن الإشكال.

ثانيها: أنه يكفي في الاستدلال أن يقال: وصول الجسم المتحرك إلى حد إنما هو بسبب الميل المحرك^٥؛

فلا بد أن يكون موجوداً في آن الوصول، لاستحالة وجود المسبب بدون السبب. فالتقول^٦ بأن له اعتبارين يسمّى بأحدهما ميلاً ولا يسمّى بالآخر مستدرك^٧ لا دخل له في الاستدلال.

ويمكن أن يقال: إنه جواب سؤال، وهو: أن الميل إنما ينبعث عن القوة المحركة لأجل الحركة، فإذا انعدمت الحركة فليعدم^٨ الميل، فكيف يوجد في حال الوصول؟

فأجاب^٩: بأن الميل من شأنه أنه مزيل للجسم عن حد آخر. وإذا^{١٠} وصل الجسم زال عنه الإزالة وبقي الاتصال إلى الحد، فهو ينعدم في حال الوصول من حيث الإزالة موجوداً من حيث الاتصال.

وثالثها: أنه لا حاجة في الدليل إلى التعرض للميل الأول، إذ يكفي أن يقال: تحرك

١. ج: أن.
٢. م: + له.
٣. م: لو.
٤. م: لتخلص.
٥. م: المتحرك.
٦. م: والقول.
٧. م: الوصول... مستدرك.
٨. م: فينعدم.
٩. ق: أجاب.
١٠. م: فإذا.

الجسم إلى حدٍّ. فوصوله إلى ذلك الحدّ آتٍ، ثمّ إذا تحرّك عن ذلك الحدّ فقد زال وصوله و إنما يكون زوال وصوله و حركته عن ميلٍ حادثٍ، و حدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه. فيكون في طرفه زوال الوصول، فلا يكون فيه الوصول [٢٧] . فهناك آتان: آن الوصول^١، و آن اللاوصول، و بينهما زمان السكون.

و الجواب: أنّ مآزره الشيخ مبناه على امتناع /SA28/ اجتماع ميلين، فلا بدّ من التعرّض للميل الأوّل. و أمّا ما ذكرتم فهو طريق^٢ آخر في الدلالة، و تعيين الطريق غير لازم.

و رابعها: إنّ هذه الدلالة^٣ يتمّ بدون المقدّمة القائلة بأنّ الميل آتٍ ليس كالحركة؛ فنقول: هذا بالحقيقة^٤ ليس مقدّمة في الدليل، بل جوابٌ لسؤالٍ^٥ مقدّر عسى أن يقال: الميل لا خفاء في أنّه يستمرّ^٦ و يبقى زماناً كالحركة، فلم لا يجوز أن يكون الميل زمانياً كالحركة؟

أجاب: بأنّه ليس كالحركة [٢٨]، فإنّهما وإنّ وقعا في الزمان إلّا أنّ الميل يوجد في الآن و يستمرّ، و الحركة لا تقع إلّا في الزمان.

و خامسها: إنّ أردتم بقولكم: «الميل علّة الوصول» أنّه علّة موجبة له، فهو ممنوع. وإنّ أردتم أنّه علّة معدّة للوصول فمسلّم، ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول، لعدم اجتماع العلّة المعدّة مع المعلول.

و سادسها: أنّه إذا وصل المتحرّك إلى حدٍّ يتوجّه إليه فلو وجب بقاء الميل^٧ الموصل في ذلك الحدّ لزم أن يكون الجسم إذا تحرّك إلى حيّزه الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه مادام في حيّزه، لكنّهم صرّحوا بخلافه.

و يُمكن أن يجاب عنه: بأنّ الحجر إذا تحرّك من الهواء إلى حيّزه الطبيعي فلا شكّ في بقاء ثقله^٨ [٢٩]، و لكن ثقله مادام في الهواء كان مزيلاً مقرباً و بهذا الاعتبار هو ميلٌ، فإذا وصل إلى حيّزه كان ثقله موصلاً و يبقى مادام في حيّزه الطبيعي، و الذي زال هو الميل من

٣. م: + إنّما.

٢. م: دليل.

١. م: بل في... اللاوصول.

٦. م: مستمرّ.

٥. م: سؤال.

٤. م: في الحقيقة.

٨. م: ف: - و.

٧. م: الميل.

حيث أنه ميلٌ.

و سابعها: أنَّ الثابت امتناع اجتماع الميلين^١، و أمَّا امتناع اجتماع المحرِّك الموصل و الميل الثاني فممنوع^٢. و ذلك لأنَّ الثابت امتناع اجتماع الميلين لأنَّ أحدهما مقربٌ إلى حدٍّ، و الآخر مبعُدٌ عنه. و هذا لا يتأتَّى في المحرِّك الموصل.

و جوابه: إنَّ من البين امتناع أن يكون جسمٌ فيه بالفعل الاتِّصال إلى حدٍّ، و فيه بالفعل التنحِّي عنه [٣٠].

و ثامنها: إنَّ الحجر إذا تحرَّك في الهواء قسراً و ضربنا^٣ يدنا في أثناء حركته عليه حتَّى أنزلناه، فلا شكَّ أنَّ يدنا تحرَّك^٤ بالمشاعة في جهة النزول [٣١]. فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا أيضاً، لكن حركة اليد معلومة قطعاً.

و تاسعها: أنَّ الحركة لمَّا انحصرت في الطبيعية الإرادية و القسرية^٥، كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصراً^٦ في الأقسام الثلاثة، فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه إمَّا طبعياً أو إرادياً و هو ظاهر الاستحالة؛ و إمَّا قسرياً، و ليس كذلك، إذ لا قاصر ثمة أصلاً.

فنقول: يجوز أن يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجوب^٧ السكون، كما أنَّ امتناع الخلأ قد يكون سبب الحركة التخلخلية.

[٢/١٧-٣/١٨٢] قوله: و الحدُّ أعمُّ من النقطة.

لمَّا كان الدعوى و هي أنَّ الحركات المختلفة يمتنع أن تتَّصل من غير تخلُّل سكون غاية يتناول أنواع الحركات سواء كانت^٨ في أين أو كمَّ أو كيف أو وضع، كان الأولى أن يعبر عن الحركات المختلفة بالتّي تفعل حدوداً، لأنَّ كلَّ حركةٍ من الحركات يتوجّه إلى غايةٍ فهي ينتهي^٩ إلى تلك الغاية، فهي فاعلةٌ حدّاً؛ لكن ضمَّ الشيخ إلى الحدود النقطة^{١٠}

١. ج: ميلين.

٢. س: ممنوع.

٣. س: جريئاً.

٤. ج: من: يتحرَّك.

٥. ج: منحصرة.

٦. م: كانت.

٧. م: وجود.

٨. م: الشيخ النقطة إلى الحدود.

٩. م: منتهي.

لأنَّ البيان في الحركة الأينية أسهل. فلهذا^١ خصَّص الدعوى بعد ما عَمَّها.

[٣/١٨٣-٢/١٧] قوله: وإِنَّمَا وصف تلك الحركات بأنَّها هي التي يقع بها الوصول.

هذا ليس بوصفٍ للحركات، بل هو محمولٌ عليها. فلو قال: «إِنَّمَا حمل على الحركات» كان أظهر [٣٢]. وإِنَّمَا حمله عليها لأنَّ الحركات الفاعلة^٢ للحدود هي الحركات المنتهية المنقطعة. والحركات المنتهية^٣ المنقطعة^٤ واصلَةٌ إلى حدودٍ من المسافة بالضرورة أي: يقع بها وصول الجسم إلى حدود المسافة. وإليه أشار بقوله: «لأنَّ الحركة المتوجَّهة إلى حدٍّ إِنَّمَا تنقطع بالوصول إليه». وفيه مساهلةٌ، لأنَّ الحركة ربَّما يتوجَّه إلى حدٍّ من حدود المسافة وإنَّ لم يكن هو^٥ الحدُّ الَّذي توجَّهت إليه الحركة [٣٣]؛ وهذا ليس بيان فائدة تلك المقدِّمة في الاستدلال، بل بيان صدقها. والفائدة أنَّه لو اقتصر على انتهاء الحركات [٣٤] فيقال: «الحركة إذا انتهت يكون انتهائها في آنٍ، ثمَّ إذا ابتدأت حركةً أخرى يكون ابتدائها في آنٍ آخر وبين آئين زمانٍ» لم يتمَّ، لجواز أن يكون آن ابتداء الحركة الأخرى هو أنَّ انتهاء الحركة الأولى. فلا بدَّ من الدلالة على تغايرهما. فقد بأن لك أنَّ المراد بالحدود في قوله: «هي التي تفعل حدوداً» حدود الحركة، وهي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرَّح به الشيخ في الشفاء، وفي^٦ قوله: «هي التي يقع بها الوصول»، أي: وصول الجسم المتحرِّك إلى الحدود؛ أي^٧: حدود المسافة. وذلك ظاهرٌ.

وأما قوله: «فالحركة التي يقع بها وصولٌ بالفعل فهي منقطعةٌ» فهو عكس المقدِّمة المذكورة أي: الحركة الواصلة إلى حدٍّ من حدود المسافة منقطعةٌ^٨ منتهيةٌ.

وأنت تعلم أنَّ إتمام البرهان ليس يتوقَّف على هذا العكس، مع أنَّ ما تقدَّم من التعرُّض واردةٌ عليه. ولعلَّه إِنَّمَا ذكره لأنَّ قوله: «هي التي يقع بها الوصول» دالٌّ على الحصر والمساواة؛ لكن من الجائز أن لا يكون هذا المفهوم مراداً، وإِنَّمَا المراد منطوقه فقط، أو

٣. م: المنتهية.

٢. م: الفاصلة.

١. م: ولذلك.

٥. م: هو.

٤. م: + والحركات المنتهية المنقطعة.

٨. م: هي.

٧. م: آن.

٦. ص: على.

١٠. م: المنقطعة.

٩. ج: و.

للتبنيده^١ على أن وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة، وهو ممنوع. غاية ما في الباب انقراض الحدود في^٢ الحركة، وأما وجود حدٍّ في الحركة حتى تنقطع تلك الحركة وبتبدئ حركة أخرى مخالفة لها فلا!

وأما قوله: «والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصولٌ إلا بالفرض» فهو عكس نقيض العكس. /SB28/ وليت شعري إذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينتقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة إلى الحدود المفروضة؟! [٣٥] وما ذلك إلا تناقض محض!

[٣/١٨٤-٢/١٨] قوله: وأشار إلى إمكان وجوده في آن بقوله: فإن الإيصال ليس مثل المفارقة. هذه^٣ إشارة إلى إمكان الوجود^٤ بعد الاستدلال على الوجود، وهو هذيان! والأولى أن يقال: إنه جواب لسؤال ذكرناه^٥ في الميل.

[٣/١٨٤-٢/١٨] قوله: ثم أثبت بعد ذلك الآن الثاني.

لما كان حاصل الدليل أن هيهنا آتين: آن الوصول وآن اللاوصول [٣٦] وبينهما زمان السكون وفرغ عن إثبات الآن الأول، شرع في إثبات الآن الثاني. وإنما قال: «يزول عن المحرك كونه موصلًا» لأنَّ المحرك الموصل أصلي وهو الطبيعة أو الإرادة أو القاسر، وغير أصلي وهو الميل. وإنْ انعدم في جميع زمان زوال الوصول إلا أنَّ الطبيعة مثلاً باقيةً وزال عنها الإيصال.

ولقائل أن يقول: حمل المحرك^٦ الموصل فيما سبق على الميل، والضمير في قول الشيخ: «ثم إنه يزول عنه^٧ كونه موصلًا» يرجع إلى ذلك المحرك^٨؛ فحملة هيهنا على الطبيعة ينافي ذلك [٣٧]. ولهذا حمل الإمام المحرك الموصل على القوة الجسمية في آن الوصول موصلةً بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة. والآن الذي يصير فيه^٩

٣. س: وهذه.

٢. ق: من.

١. س: ص: والتبنيده.

٦. ق: المتحرك.

٥. م: ذكره.

٤. ص: الوصول.

٩. م: فيه.

٨. س: ص: + الموصول.

٧. م: عند.

غير موصلة غير الآن الذي يصير^١ فيه موصلة، فبينهما زمان سكون. وقد مر ما فيه^١ و الصواب أن يقال: إذا زال وصول الجسم المتحرك إلى الحد المتوجه إليه و فارقه^٢ [٣٨]، فهناك أمران: انعدام الميل بالمرّة، و زوال الإيصال عنه؛ لكن لم تثبت بعد أن الميل الأول يمتنع أن يوجد في زمان المفارقة، و زمان الوصول ثابت بالفرض، و الكلام يتم من غير حاجة إلى إثبات انعدام الميل، فلماذا لم يقل ثم ينعدم في جميع زمان مفارقتة المتحرك عن الحدود^٣؛ و ذلك^٤ لأن المتحرك الموصل موجود في آن الوصول. ثم زوال الوصول إنما هو بسبب الحركة الثانية، و الحركة الثانية إنما هي بسبب الميل الثاني. لكن حدوث^٥ ميل الثاني لا يكون في آن الوصول، و إلا لاجتمع الميلان المختلفان في آن، و هو محال، بل في آن آخر فيه اللاوصول [٣٩].

و غاية تقرير كلام الشارح في إثبات الآن الثاني أن يقال: زوال الوصول و إن استمر زماناً إلا أن حدوثه آني، لأن الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر. فلا بد أن يكون بين الزمانين آن. فذلك الآن لا يجوز أن لا يكون^٦ آن الوصول و لا آن اللاوصول لا متناع ارتفاع النقيضين، و لا يجوز أيضاً^٧ أن يكون آن الوصول، لأن السبب الموصل في زمان الوصول موجود و الشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم. و الوارد الذي يوجب انعدامه^٨ هو الميل الثاني الذي هو ضده، فما لم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل، و حصول^٩ الميل الثاني لا يكون في جميع الزمان اللاوصول، بل في طرف الزمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل، فيكون فيه اللاوصول، لأنه معلوله.

و فيه نظراً لأن الذي ثبت أن الوصول آني. و أمّا استمراره في زمان فيتوقف على سكونه [٤٠]، ضرورة أنه إذا فارق الحد لم يبق الوصول، فلو أثبتنا^{١٠} الوصول^{١١} لذلك لدارت الحجة.

١. في: يصير. ٢. م: + فيه. ٣. م: الحد. ٤. في، ص: لكن. ٥. م: لكن حدوث. + و. ٦. م، ق: يكون. ٧. في: أيضاً. ٨. م: + و. ٩. ج، س: حدوث. ١٠. م: أثبت. ١١. ج: للسكون.

ثم هبنا أن السبب الموصل موجود في زمان، لكن لا نسلم أنه ينعدم إذا صار غير موصل، فأنه^١ كان محرّكاً موصلاً و زال التحريك و لم ينعدم، فلم لا يجوز أن يزول الاتصال أيضاً و لا ينعدم؟! [٤١] فضلاً عن محاولة سبب عدمه.

سلمناه، لكن انعدام الشيء كما جاز أن يكون بطريقتين^٢ الضدّ [٤٢] كذلك يجوز أن يكون بانتفاء شرط أو وجود مانع [٤٣].

ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن^٣ لا يكون^٤ أن الوصول لوجود الميل الأوّل فيه و امتناع اجتماع الميلين. فلا حاجة إذن إلى قوله: «و كان الاتصال^٥ الذي هو معلوله حاصلًا معه [٤٤]. وأيضاً كفى أن يقال: «اللاوصول آنّي»، لأنّ السبب الموصل موجود و لا ينعدم إلاّ بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول، لأنّه معلوله، فلا حاجة إلى باقي المقدمات أصلاً.

و الحاصل أن إثبات الآن الثاني يمكن بطريقتين:

أحدهما: أن يقال: زوال الوصول إنّما هو بالميل الثاني، و الميل الثاني آنّي، فيكون هناك آن في الميل الثاني و هو ليس آن الوصول^٦، و إلاّ لاجتماع^٧ الميّلان؛ بل أنّ آخر فيكون بين الآنين زمان.

و الطريق الثاني^٨: أن الوصول إنّما يزول بالميل الثاني و هو آنّي لا يحدث في زمان اللاوصول، بل في آن ابتدائه، فيكون في هذا الآن اللاوصول، فهو لا يكون آن الوصول، فلو أثبت الآن الثاني بالطريق الأوّل لم يحتج إلى إثبات الاتصال؛ و إن أثبت بالطريق الثاني فالحجّة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين، بل يكفي أن يقال: آن اللاوصول ليس آن الوصول، و إلاّ لكان الجسم واصلًا غير واصل في آن واحد، و هو محال.

[٣/١٨٦-٢/١٨] قوله: و إنّما لم يذكر المحرّك الثاني.

لما ذكر أن هذه الحجّة مبنية على امتناع اجتماع الميلين و ذلك إنّما يكون لو أثبت

١. م: فإذا. ٢. ج: لطريقتين. ٣. م: + هو. ٤. م: + غير. ج: + هو. ٥. م: م: اللاوصول. ٦. م: ص: اللاوصول. ٧. م: + فيه. ٨. م: ق: الوصول.

ميلين، لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل و هو الميل الأول و لم يذكر الميل الثاني، بل اقتصر على أن اللاوصول أني فزعم^١ أن الحجة تمشي من غير حاجة إلى ذكر الميل الثاني، لأن الميلين المختلفين ليسا متمعي^٢ الاجتماع لذاتيهما بناءً على القاعدة المشهورة، وهي: إن التقابل بالذات إنما هو بين الإيجاب و السلب، SA29/ و أما تقابل الضدين و غيرهما فليس لذاتيهما بل لأن كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر، فالميلان إنما يتقابلان لاستلزام كل^٣ منهما عدم الآخر. و لما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الأول و الميل الأول متمتع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الإيصال عن ذكر وجود الميل الثاني، فإن ذكر المتقابلين بالذات مغني عن ذكر المتقابلين بالعرض [٤٥].

ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني، لا أن^٤ الحجة لا تحتاج إلى إثباته^٥، فإن كون زوال الإيصال أنياً موقوف على إثباته.

على أن ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنياً عن ذكر المتقابلين بالعرض؛ بل الأمر بالعكس. و لو قال: «زوال الوصول ملزوم للميل الثاني، فيكون ذكره كذكره^٦» لأصاب و كفى!

[١٨٧-٢/٣] قوله: لأن سبب الحركة أعني: الميلين معدومان.

لقائل أن يقول: لما كان الاتصال متحققاً في زمان الكون كان الميل الأول الذي هو الموصل موجوداً، فكيف^٧ يكون الميلان معدومين؟

و الجواب: ما مر من أن السبب المحرك الموصل إنما سمي^٨ ميلاً لأنه مبعث مزيل عن الحد. و لا شك أن ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم، فيكون الميل^٩ الأول أيضاً معدوماً. و هذا لا يتنافي وجود السبب الموصل، لتغاير الاعتبارين.

٣. ج، ق: بناءً على... لذاتيهما.

٢. م: بمتمعي.

١. ف: و زعم.

٦. س، ص: إثباته.

٥. م: لأن.

٤. م: + واحد.

٩. ص: يسمي.

٨. س: فكيف.

٧. س: كذلك.

١٠. م، ق: الميل.

[٣/١٨٧-٢/١٨] قوله: وإلا لصار الآن زمانياً.

لأنّ الآن إذا انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد، فيكون زماناً لا زمانياً.

[٣/١٨٧-٢/١٨] قوله: لأنّ هناك قسمين ثالثاً.

فإنّ الآن حدّ مشترك بين^١ زمانين، فإذا انتفى الزمان الأوّل بطرفه فعدم ذلك الآن واقع في كلّ جزء من أجزاء هذا الزمان الباقي^٢. ولا استحالة في أن يكون الشيء معدوماً في زمان، وقبل ذلك الزمان موجوداً.

وأما قوله: «ولا يستحيل أن يتّصف^٣ الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة» فلا ينطبق على ما نحن فيه؛ لأنّ الآن وإن اتّصف بالعدم في زمان، إلّا أنّه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود؛ بل هو بعينه طرف ذلك الزمان، وإلا لكان للآن أن آخر.

[٣/١٨٨-٢/١٨] قوله: كان ذلك الشيء في الجزء الأوّل موجوداً معدوماً معاً^٤.

لأنّ الحاصل في الجزء الأوّل موجود فيه، والذي سيحصل^٥ في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الأوّل. فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل^٦ بعينه يلزم أن يكون الشيء الواحد^٧ موجوداً معدوماً معاً؛ وإنّه محال.

[٣/١٨٨-٢/١٨] قوله: وإذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الآن المفروض إنّما يحصل دفعة.

لو استدلل على ذلك بأن وجود الشيء وعدمه على التدرّج غير معقول، فلم يكن عدم الآن المفروض^٨ على سبيل التدرّج؛ بل يكون دفعة وفي آن، فيستلزم^٩ اتّسالي الآتات، فلا حاجة إذاً [٤٦] إلى قوله: «فإنّ كلّ حاصل بعد ما لم يكن فلا بدّ له من أوّل حصول

٣. ص: ينقل.

٦. م: يحصل.

٩. م، ص: المفروض.

٢. م، س: الثاني.

٥. ص: معاً.

٨. ق: الواحد.

١. ق: عن.

٤. ص: فهو لا.

٧. م: يحصل.

١٠. ق، م، س: يستلزم.

يكون هو حاصلًا فيه».

على أنه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي أن يكون دفعياً كما صرح به الشيخ. ولو استدلل على ذلك بقوله: «فإن كلَّ حاصلٍ بعدما لم يكن» فبيان امتناع الحصول التدريجي مستدرِك، إذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال. لكنَّه ^١ إن أراد «بأوّل الحصول» أن الحصول، فلا نسلم أن كلَّ حادثٍ يكون لحدوثه أن يكون موجوداً فيه، فإنَّ الحركة حادثةٌ و ليس لها أوّل حدوثٍ هي موجودةٌ فيه ^٢. وإنَّ أراد أنه يوجد في زمانٍ هو أوّل أزمنة حصوله ^٣ فمسلمٌ، و لكن من أين يلزم تتالي الآتات؟!

[٢/١٨٩-٣/١٨] قوله ^٥: على الوجه الأوّل.

الشيء إمّا أن يحصل على سبيل التدريج، أو لا. و معنى الحصول على التدريج حصول ما له هويةٌ اتصاليةٌ يمتنع أن يقع ^٦ إلّا في زمانٍ، بل لا بدّ و أن ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة. و حصول الحركة ليس حصول أشياء كثيرةٍ في أجزاء الزمان، لأنَّه ليس للحركة أجزاء و لا للزمان أجزاء؛ بل ليس إلّا حصول شيءٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ. نعم! لو يفرض للزمان أجزاء يفرض في الحركة أيضاً أجزاء تكون في تلك الأجزاء من الزمان ^٧، لكنَّه ليس يلزم أن يكون حصول الحركة في الواقع حصول أشياء متعدّدة، فهذا هو الحصول التدريجي؛ و هو حصولٌ في الزمان لا في طرفه ^٨.

و أمّا الحصول لا على التدريج فهو إمّا الحصول في طرف الزمان و هو الآن لا في الزمان، أو الحصول في الزمان دون الآن، أو الحصول في الزمان و في ^٩ طرفه. و في معنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج أن لا يوجد ^{١٠} في ذلك الزمان أن إلّا و ذلك الشيء حاصلٌ فيه، ككون الشيء متحرّكاً. فإنَّ هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان، لأنَّ الحركة زمانيّة. نعم! يصدق على الجسم في كلِّ آن يفرض من ^{١١} آتات زمان

٣. م، ف: الحصول.

٦. م، ص: لا يقع.

٩. م: في.

٢. م: فيه.

٥. م: أقول.

٨. ق: لا في طرفه.

١١. ص: من.

١. م: لكنَّه.

٤. م: و.

٧. ق: من.

١٠. م: يوجد.

حركته. و التمثيل باللاوصول^١ ينافي ما تقدّم من أن اللاإيصال واقع من الآن الفاصل [٤٧]، وما تأخر من قوله في الفائدة: «فإن كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان. فلا فرق بينه وبين^٢ الكون والتربيع والتثليث، فإنها قد يحدث في الآن و يستمر. وقد ظهر ممّا ذكرنا أن بين حصول^٣ التدريجي والدفعي واسطة، فإن الحصول الدفعي هو الحصول في الآن؛ ومقابل له ليس هو الحصول التدريجي، بل الحصول في الزمان. والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي، بل يكون على وجهين: أحدهما: حصول ماله هوية اتصالية ينطبق على الزمان، وهو الحصول التدريجي. والآخر: حصول في الزمان لا على وجه الانطباق، بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان، فالحصول الزماني أعم من التدريجي وغيره. فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي، فلا يلزم من أن لا يكون عدم الآن تدريجياً أن يكون دفعياً، لجواز أن يكون زمانياً لا تدريجياً، بأن يكون حصوله^٤ في جميع الزمان الذي بعده. ومما يوضحه أن نسبة الآن إلى الزمان نسبة النقطة إلى الخط، غير أن النقطة ربّما تكون فاصلة^٥ والآن لا يكون^٦ إلا واصلًا، فكما أن النقطة توجد في طرف الخط فقط ولا توجد في نفس الخط ولا يلزم /SB29/ منه أن يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعاً فيه، فكذلك الآن طرف للزمان ومعدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر^٨ للزمان. و تحرير جواب شبهة الإمام: أنا نختار أنه^٩ يوجد في الجزء الأول من الزمان شيء من الحركة، وكذلك في^{١٠} الجزء الثاني شيء آخر؛ لكن لا يلزم^{١١} أن يكون الموجود أشياء متعدّدة. وإنما يلزم ذلك لو كان للزمان أجزاء موجودة بالفعل، بل الزمان شيء واحد^{١٢} له هيئة اتصالية. والحركة أيضاً متصلة واحدة منطبقة عليه. أو نقول: نختار أنه ليس^{١٣} يحصل في الجزء الأول من الزمان شيء من الحركة.

٣. م: معنى الحصول.

٢. ق: + آخر.

١. س: + باللاوصول.

٦. م: فاصلاً.

٥. ق، ص: حصول.

٤. م: وهذا.

٩. ج: أنه.

٨. ق: آخر.

٧. س: لا يكون.

١٢. ص: لواحد.

١١. م: + يلزم.

١٠. ق: في.

١٣. ق: ليس.

قوله: «فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان، بل في بعضه»، قلنا: لا نسلم هذه الملازمة. وإنما يلزم^١ لو كان للزمان جزء واقع^٢ ولم يحصل جزء من الحركة فيه^٣؛ لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان والحركة، لا بانتفاء الحركة.

واعترض على الحجة المبينة على الميلين بمنع وجود الميل، ثم بمنع امتناع^٤ ميلين مختلفين، ثم بتجويز وجودهما في زمانين^٥ بأن يقال: الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الأول، كما جاز أن يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده. فهذا تجويز وجود الميل الثاني في زمان^٦ والميل الأول في زمان، وأن يكون بينهما أن لا يوجدان فيه أو يوجد فيه^٧ أحدهما.

ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الإمام، فإنه قال: لم لا يسجوز أن يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن^٨ الميل الأول من غير أن يكون لذلك الزمان طرق سوى ذلك الآن يحصل فيه أول وجود^٩ الميل الثاني، كما أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرق^{١٠} يحصل فيه أول ذلك عدم، فلا يلزم وجود آئين. وهذا الوجه بالاعتراض أنسب.

على أن التنصّي عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الإحاطة بما مرّ.

[٢/٢٥-٣/١٩٢] قوله: وتقرير أن كل حركة في مسافة.

المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة. كأنه قال: كل حركة من الحركات المختلفة أعني: التي لها حدود ينتهي إلى سكون، فهي لا تحفظ^{١١} الزمان. وأما الحركات التي لا تختلف فهي إما مستقيمة، أو مستديرة. والحصر ممنوع، لأن الحركة على سطح مربع مثلاً حركة واحدة، مع أنها ليست مستقيمة^{١٢} ولا مستديرة، اللهم إلا أن يستدعي حدود المسافة حدود^{١٣} الحركة؛ وفيه ما فيه [٤٨]

١. م: + أن.	٢. ص: في: فيه.	٣. ج: ص: + اجتماع.
٤. م: زمانه.	٥. م: و.	٦. م: فيه.
٧. م: زمان.	٨. ج: الوجود.	٩. ص: سوى ذلك... طرف.
١٠. م: يحيط.	١١. م: بمستقيمة.	١٢. م: و.

[٢/٢٣-٣/١٩٣] قوله: وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو: أن الحجّة^١ لا تصير صحيحة إن بدلت
لفظ المباينة باللامماسّة فغير منافٍ.

جواب لسؤال^٢، وهو: أن زوال الوصول هو اللامماسّة، والشيخ قال: «لو بدلت المباينة
باللامماسّة لم يتمّ^٣ الحجّة، فكيف يتمّ إذا بدلت المباينة باللاوصول؟
أجاب: بأن إتمام الحجّة باللاوصول إذا ثبت الميل الثاني، و^٤ عدم إتمامها باللامماسّة
للاقتصار عليها، فهو تغيير لا أثر له في المعنى.

[٢/٢٣-٣/١٩٤] قوله: يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية.
المطلوب^٥ أن القوى الجسمانية يمتنع أن تكون غير متناهية؛ أمّا في الشدّة فلما مرّ، و^٦
أمّا في المدة أو في العدة فلاّنها لو حرّكت جسماً فإمّا أن يكون بالقسر أو بالطبع، وهما
محالان؛ أمّا بالقسر فلاّنه لو حرّك جسمٌ جسمين مختلفين في الصغر والكبر إلى غير
النهاية في العدة أو المدة^٧ من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير
المتناهي، وإنّه محال.

لا يقال: هذا الدليل إنّما يتمّ إذا أمكن ابتداء تحريك القوة^٨ الجسمانية الغير المتناهية،
فأمّا لو كانت القوة الجسمانية^٩ القاسرة أزليةً وهي تحرك جسماً^{١٠} من الأزل تحريكاً
غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ.

فنقول: لا شك في^{١١} إمكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير. فإنّه لو أمكنت قوّة
جسمانية قسريّة غير متناهية لأمكن أن تحرك جسماً وبعضه من مبدأ مفروض، وحينئذٍ
يلزم التفاوت.

قال الإمام: هب! أن بين^{١٢} حركتي الجسمين المختلفين تفاوتاً في الجانب
الغير المتناهي، لكن لا يلزم منه أن ينقطع الجسم الأكبر، وإنّما يلزم لو كانت^{١٣} التفاوت

١. م: + المشهورة. ٢. م: سؤال. ٣. م: لم.
٤. ص: و. ٥. ص: فالمطلوب. ٦. ص: و.
٧. م: المنة أو المدة. ٨. ق: القوى. ٩. ق: + الغير المتناهية.
١٠. ق: الجسم. ١١. ص: أنه. ١٢. ق: + كل.
١٣. م: كان.

بالزيادة و النقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناهٍ، و هو ممنوع، لِمَ لا يجوز أن يكون التفاوت بالسرعة و البطوء؟ كما أن حركة الفلك الأعظم أسرع من حركة فلك الثوابت، مع أنهما غير متناهيين.

و تقرير^١ الجواب: أن الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة و العدة، و اللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة و^٢ العدة، لا مجرد التفاوت في السرعة و البطوء.

أما في المدة فلأن القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة و حركت جسماً آخر كان زمان حركته غير متناهٍ [٤٩]، لأننا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة إلا ذلك، وإذا^٣ حركت جسماً^٤ أصغر كان زمان حركته أيضاً غير متناهٍ، لكن هذا الزمان يكون أقصر، لأن معاوقته أقل. و التفاوت بين الزمانين في الطول و القصير ليس إلا في الجانب الغير المتناهي. فيلزم انقطاع الأول قطعاً.

و أما في العدة فلأنها لو كانت غير متناهية في العدة و حركت جسماً يكون عدد حركاته غير متناهٍ، لأنه المراد بعدم تناسي القوة في العدة، وإذا حركت جسماً أصغر يكون عدد^٥ حركاته أيضاً غير متناهٍ، إلا أن هذا العدد أكثر^٦ من العدد الأول، فيلزم انقطاعه.

[٢/١٩٧-٢/٢٤] قوله: فأجاب بأن المحكوم عليه هي هنا.

أي: الحكم هي هنا^٧ بأن قوة^٨ القوة متفاوتة و هو واقع في الحال فلا شك أن قوة القوة على تحريك الجزء أكثر من قوتها على تحريك الكل. فيلزم التفاوت^٩ في القوة بخلاف الحوادث، فإنها لما لم تكن موجودة في وقت^{١٠} يستحيل الحكم عليه بالتفاوت.

و للسائل أن يعود و يقول: المحذور الذي ادعيتم لزومه إما تفاوت^{١١} قوة القوة على تحريك الكل و الجزء، و إما تفاوت الأفعال. فإن زعمتم أن اللازم تفاوت قوة القوة على

١. س: تقرير.	٢. ج، س: أن.	٣. م: فإذا.
٤. م: + آخر.	٥. س: عدد.	٦. س: أن مبدأ العدد يكون أكثر.
٧. ص: هي هنا.	٨. س: القوة.	٩. س: + في التفاوت.
١٠. ق: + الحكم.	١١. ص: التفاوت.	

التحريك^١ و هو محذور، فغير مسلم، لا بدّ له من دليل؛ وإن زعمتم أن اللازم المحذور هو التفاوت في الأفعال، عاد الإشكال.

و كأن مراد الإمام من قوله: «أنتم تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة بتفاوت الأفعال» هذا الذي قرّرناه، لكنّه سها^٢ في عبارته، لأن الاستدلال بالعكس. فأنّا نقول: القوّة القويّة^٣ على تحريك الكلّ أضعف منها على تحريك الجزء، إذا المتصور طبيعة عاتقة عن التحريك القسري. وكلّما كان المعاقق أقوى كانت القوّة على تحريكه أضعف بالضرورة. فلمّا تفاوت قوّة بالنسبة إلى تحريك الكلّ والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية. وأجاب الشارح: بأنّ الشيخ ما أحال قبول الغير المتناهي الذي^٤ SA30/ ليس مجموعه موجوداً في الخارج الزيادة و النقصان في الوهم، و صرح بأنّه في العدم قابل للزيادة و النقصان، و بأنّ ذلك لا ينافي كونه غير متناه؛ بل إنّنا في بادي النظر إذا تخيلنا امتداداً يكون له جهتان فاحتمل^٥ أن يكون غير متناه في الجهتين و أن يكون متناهياً فيهما و أن يكون متناهياً في إحدى الجهتين لا يكون إلّا في الجهة الأخرى.

و قوله: «في النظر الأوّل» احتراز عن دليل يدلّ على امتناع أن يوصف بعدم التناهي^٦ و بالكثرة و القلّة كامتناع الوجود الغير^٨ المتناهي على الشرائط المقرّرة عند الحكماء، فإنّه بدليل لا بالنظر إلى مجرد مفهومه.

و أمّا قوله: «لأنّها^٩ من خواصّ الكمّ المتناهي» فممنوع، لا تتقاضه بمعلومات الله تعالى^{١٠} - و مقدوراته.

و يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الكمّ الغير المتناهي إذا زاد مرّةً و نقص أخرى لم يكن ذلك إلّا من الجهة المتناهية بالضرورة. و أمّا إن معلومات الله - تعالى - زائدة على مقدورات^{١١}ه فذلك شيء آخر.

١. م، ص، ق: على التحريك. ٢. س: الذي سها. ٣. م: قوّة القوّة. ٤. ج: + هـ. ٥. س، ج، ص: و احتمال. ٦. ص: في الجهتين... متناه. ٧. ق: و. ٨. م: غير. ٩. ج: لأنّه، ص: لأنهما. ١٠. س: تعالى. ١١. س: زائدة بالضرورة.

و حاصل الجواب أن يقال: هب^١! أن الغير المتناهي^٢ لا يقبل الزيادة و النقصان في الخارج لأنه ليس له مجموع موجود في وقت من الأوقات، إلا أنه قابل^٣ لهما في الوهم، و بحسب نفس الأمر؛ لكن ازدياده و نقصانه في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم أيضاً كما في الخارج، و أما في الجانب المتناهي فليس بممتنع. و كأن كلام الشيخ حيث قال: الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم أن يكون الغير المتناهي قابلاً للزيادة و النقصان لازياد الحوادث كل يوم، و هو محال أن يقال: لو كان المراد أن الغير المتناهي يزيد و ينقص في الخارج فهو ممنوع^٤ [٥٠] لأن المجموع الغير المتناهي ليس موجوداً في الخارج في وقت ما، و إن كانت المراد أنه يقبل الزيادة و النقصان في نفس الأمر و في الوهم، فلا نسلم أنه محال. و إنما يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة و النقصان في الجانب الغير المتناهي. و ليس كذلك ههنا بخلاف مانحن بصدده، للزوم التفاوت في الحركات^٥ الغير المتناهية في الجانب المتناهي. و إنه كما هو محال في الخارج كذلك في الوهم و بحسب نفس الأمر.

و اعلم أن الطبيعيات لما كانت محسوسة و حكم الوهم في المحسوسات صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب أن تكون مأخوذة^٦ بحسب الخارج؛ بل بحسب نفس الأمر و إن كانت وهمية كما في مسألة تناهي الأبعاد و الجزء الذي لا يتجزأ و غيرهما.

[٢/٢٥-٣/١٩٩] قوله: مقدمة؛ إذا كان شيء ما يحرك جسماً و لا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر. و هذا في المقدمة الأولى.

فالقوة الطبيعية إذا حركت جسمها^٧ يكون قبول كل الجسم^٨ للتحريك مثل قبول

١. ص: ثبت.	٢. م: + الذي يتعاقب.	٣. ق: + الخارج.
٤. م: نفس.	٥. م: غير.	٦. ج: محال.
٧. ص: الحركة.	٨. م: يكون مأخوذاً.	٩. ص: و.
١٠. م: جسماً.	١١. م: قبول الأصغر.	

بعضه^١، لعدم الممانعة فيه. فإن كان هناك تفاوت لا يكون إلا من قبل الفاعل أعني: القوى. وهذا في المقدمة الثانية.

والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الأجسام في الصغر والكبر، لأنها سارية فيها متجزئة بتجزئتها. وهذا في المقدمة الثالثة.

فلو تحرك جسم بقوة الطبيعية حركات غير متناهية، و تحرك بعض ذلك الجسم بقوة الطبيعية من مبدأ واحد فإن كانت^٢ حركات البعض غير متناهية و حركة الكل أكثر، وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي؛ وإن كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل أيضاً، لأن نسبة حركة الكل إلى البعض^٣ نسبة قوة الكل إلى^٤ البعض، ونسبة قوة الكل إلى قوة البعض نسبة الكل إلى البعض^٥ ونسبة الكل إلى البعض^٦ نسبة المتناهي إلى المتناهي فيكون نسبة الحركة إلى الحركة نسبة المتناهي إلى المتناهي، وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية؛ هذا خلف أ

[٢/٢٧-٢/٢٨] قوله: اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتغل على حصول^٧ مقصوده.

هذا البرهان إنما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية. فإن إرادة الفلك لا تنقسم بانقسامه، لجواز أن لا تكون لجزئه إرادة أصلاً فضلاً عن إرادة بنسبة^٨ إرادة الكل.

[٢/٢٧-٢/٢٨] قوله: فالقوة المحركة للسماء غير متناهية.

ثبت أن في الوجود حركة غير متناهية، وأنها دورية. والحركة الدورية^٩ هي السماوية، فالقوة^{١٠} المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية، ينتج أن القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية. فتكون قوة مفارقة؛ إما عقلاً وهو المطلوب، أو نفساً. و

١. س: بعضها. ٢. م، س، ج: كان. ٣. م: بعض. ٤. م: + قوة. ٥. م: بعض. ٦. م: ونسبة... للبعض. ٧. س: فصول. ٨. ج: ينسب إلى. ٩. م: + إلما. ١٠. ق: والقوة.

النفس^١ المفارقة إنما يحرك^٢ جسمها لتحصيل الكمالات اللائقة بها. و تحصيل الكمالات إنما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل، وهو العقل. فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية.

فإن قلت: إن أراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة، فهو قوة جسمانية لا عقلية^٣. وإن أراد بها شيئاً آخر فلا بد له من دلالة.

فنقول: الدلالة عليه عدم تناهي الحركات، لأن عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة، لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها؛ بل بحسب قوة أخرى. ولا شك أنها يجب أن يكون غير متناهية الآثار وإلا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها؛ فتلك القوة ليست جسمانية^٤، بل مفارقة.

نعم! يرد أن يقال: الدليل لم يدل إلا على أن الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية، و أمّا أن كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي، فهو من باب إيهام العكس. و لم لا يجوز أن تكون في مركز^٥ الأرض قوة تحرك^٦ بالإرادة و يكون الزمان مقدار حركتها؟ [٥١] و اعلم! أن المطلوب من^٧ هذه الفصول ليس إثبات العقل مطلقاً؛ بل إثبات أن للحركة السماوية غاية هي العقل، وإلا لم يحتج إلى بيان أن الحركة الغير المتناهية دورية، ولا إلى أن الحركة الدورية سماوية. و لهذا صرح الشيخ فيما قبل بأنه ضرب آخر من البیان مناسب لما كان^٨ فيه من إثبات غايات الأفلاك، فاستنتج^٩ هيئنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء.

[٢/٢٨٠-٢/٢٠٤] قوله: و به يتحل ما أشكل على الفاضل المشاوح.

لما ذكر الشيخ: «أن الملاصق للتحريك قوة جسمانية و العقل محرك أول»، اعترض

- | | | |
|------------------|---------------------------------|-----------------|
| ١. م: + المجردة. | ٢. م: يتحرك. | ٣. ص: فهي. |
| ٤. م: عقلانية. | ٥. م: بجسمانية. | ٦. ص: وهو. |
| ٧. م: كرة. | ٨. م: متحركة. | ٩. ص: عن يتحرك. |
| ١٠. م: كذا. | ١١. م: الغايات للأفلاك فاستنتج. | |

الإمام بأن الحركات الجزئية الغير المتناهية إما أن^١ يصدر عن العقل، أو عن القوة الجسمانية؛ فإن صدرت عن العقل فهو العلة، وإن صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علّة لها.

والجواب: أن العقل علّة غائية، والقوة الجسمانية علّة فاعلية.

وأيضاً: إن محرك الفلك على الإجمال شيان^٢؛ ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لأجله، والثاني: ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه^٣. وذلك المحرك العقلي لا جائز أن يكون هو المباشر للحركة، فإنه بعيد عن التغير والاستكمال، والمباشر للحركة متغير متكمل، فلا يكون الحركة منه؛ بل^٤ محركاً للفلك على سبيل التعشيق.

وأما محرك الفلك على سبيل^٥ DB30/ التفصيل فهو ثلاثة:

بعيد عقلي^٦ يحرك على وجه التعشيق؛

وقريب للحركة؛

ووسط، وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير، ويكون لها تصورات كلية وجزئية، ويتأثر من تصوراتها الجزئية التي يحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه^٨ القوة المتخيلة. فيرتسم فيها^٩ صور الأوضاع الجزئية، ويحدث عنها الحركات الجزئية على الاستمرار. هكذا يجب أن يحقق مقاصد القوم!

[٢/٢٨٠-٣/٢٠٥] قوله: ونبه على الجواب.

أي: لا نسلم أن المباشر لتحريك السماء لو كان^{١٠} قوة جسمانية كانت متناهية التحريك. وإنما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال^{١١}. وليس كذلك! بل يتجدد من العقل المفارق فيها أمور متصلة غير قارّة، و

٣. م: + الأول.

٦. ص: التعشيق... سبيل.

٩. م: ص: منها.

٢. ف: و أيضاً صرح.

٥. م: + يكون.

٨. ق: بهذه.

١١. ص: الاستقلال.

١. م: المتناهية إنما.

٤. م: ص: فيه.

٧. ق: عقل.

١٠. م: كانت.

يتفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية، و بواسطة تلك الانفعالات يقوي على حركات غير متناهية. وإنما قيد «الأمر المتصلة» بكونها «غير قارة»، لأنها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها.

و هي هنا نظران:

الأول: أن^١ القول بتجدد الأمور من المنارِق و صدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك^٢ تصريح بأن الصادر من الفلك حركات متعددة. و قد تبين من قبل أن الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان، فبينهما تناقض [٥٢]

بيان ذلك: أنه إذا صدر من الفلك حركات متعددة، فإما أن يكون بين كل حركتين حد هو بداية إحداهما و نهاية الأخرى فهي الحركات التي تفعل حدوداً و نقطاً، فلا يحفظ الزمان، وإما أن لا يكون بين تلك الحركات حدود، فحينئذ لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة.

الثاني: إن التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقض، لأنه يمكن^٣ أن يقال: لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال^٤، فإنه إذا فرض كل القوة يحرك جسماً لا على سبيل^٥ الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض و بعضها يحرك كذلك، يكون تحريك البعض أقل من تحريك الكل؛ فيكون متناهياً.

و جوابه: إن هذا إما يتم لو أمكن أن يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة [٥٣]، و هو ممنوع.

و اعترض الإمام بوجهين: أحدهما: إن الأمور الحادثة في النفس^٦ الجسمانية أمور متغيرة. و عندهم أن الثابت لا يكون علّة للمتغير^٧ لامتناع تخلف المعلول عن العلة، فلا يكون معلولة للعقل، وإن جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية إلى العقل.

و ثانيهما: لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله^٨ في سائر القوى؟! و حينئذ لا يمكن القطع في شيء من

١. م: لا يمكن.

٢. ص: ذكر.

٣. م: أن.

٤. ج: نفس.

٥. م: سبيل.

٦. ص: صورة... الاستقلال.

٧. ج: + فليجز مثله.

٨. م: للتغير.

القوى الجسمانية بأنها لا تقوى على أعمال غير متناهية. فقله: «وحيث» إشارة إلى هذا الوجه أي: وحين^١ إذا جاز صدور الأمور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع.

و الجواب عن الأول: إن الحركة لا يجوز أن تصدر عن العقل، لما ثبت أن مباشر الحركة هو النفس لا العقل، لأنه ليس بمستكمل والمتغير إنما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى تكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من إحداهما معدة لفرد^٢ من الأخرى: إحداهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية، والأخرى سلسلة الحركات. وكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن العقل، وتلك الحالة^٣ الانفعالية تعدّها لإصدار حركة لاحقة. وهذا كما إذا قطعنا حداً من حدود المسافة و اعترض حداً آخر شعرنا به و تخيلنا قطعة فقطعناه؛ ثم تخيلنا قطع حداً آخر... وهكذا. فكل حركة سابقة معدة لتخيّل، وهو انفعال، وكل تخيل علة لحركة لاحقة.

[٢٩/٨٢-٣٠/٣] قوله: و المحرك المتحرك يحتاج^٥ إلى محرك آخر.

لأنه إذا كان شيء^٦ محركاً و^٧ متحركاً فهو من حيث أنه متحرك يحتاج إلى محرك. فإن كان محركه نفسه يلزم أن يكون^٨ فاعلاً وقابلاً، وإنه محال. وإن كان محركه غيره فذلك المحرك إن كان متحركاً يلزم احتياجه إلى محرك آخر... وهكذا حتى ينتهي إلى محرك غير متحرك. قالوا: و ذلك المحرك هو المبدأ الأول، أو العقل الأول؛ وما عداه من المحركين متحرك. وهذا الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الأفلاك بالصور المنطبعة، لأنهم لما ذهبوا إلى أن ما عدا المبدأ الأول من حركات الأفلاك متحرك^٩ إنما بالذات أو بالعرض، و النفس و العقل ليسا^{١٠} بمتحركين لا بالذات و لا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الأفلاك. فأنحصر حركات الأفلاك في القوى الجسمانية.

٣. م: الحركة.

٢. م: بعد الفرد.

١. م: و حين.

٦. ج: شيئاً. ص: سبباً.

٥. م: + من حيث يتحرك.

٤. ص: لم.

٩. م: ج: متحركة.

٨. ص: يكون.

٧. م: و.

١٠. ص: في: ليس.

واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله: «و ذلك غير واجب». و تقريره أن يقال: لا نسلم أن كون المحرك^١ فاعلاً قابلاً معاً محالاً. فإن من الجائز^٢ أن يكون محرك متحركاً من جهتين، فإن القوة محركة من جهة أنها تنفعل من العقل، متحركة من جهة أنها حالة في مادة. وكيف^٣ لا يكون محركها نفسها و محرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات؟ لكن محرك المتحرك بالذات أعني: الفلك هو تلك القوة؛ فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض أيضاً هو نفسها، كما أن الطبيعة العنصرية محركة و متحركة بالعرض [٥٤]. و ليس محركها بالحركة العرضية إلا إياها.

و أعلم! أن الأنسب أن يكون قوله: «و هذا هو الذي حملهم على الاكتفاء» مقدماً على الاعتراض. إلا أن ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استحقاق و استهزاء أخره عنه. و الواجب في قوله: «فإذن هي عقول مفارقة» أن يقال: نفوس مفارقة. لما تقدم^٤ من اعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية.

[٢/٣٠-٣/٢٠٩] قوله: يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً، بل هو عقل مجرد. قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود إلى العرض^٥ و الجواهر الخمسة^٦ فالموجود إما أن يكون في موضوع و هو العرض أو لا في موضوع و هو الجوهر. و الجوهر إما أن يكون حالاً^٧ و هو الصورة، أو محلاً و هو الهيولى، أو مركباً من الحال و المحل و هو الجسم، أو لا حالاً و لا محلاً. فإن كان متعلقاً^٨ بالجسم تعلق التدبير^٩ فهو النفس، وإلا فهو العقل.

إذا ثبت هذا فنقول: المعلول الأول لا يجوز أن يكون عرضاً لأن المعلول الأول سابق على غيره و يمتنع سبق العرض على الجوهر، و لا جسماً و إلا لزم صدور أمرين من الواحد الحقيقي، و لا صورة و لا هيولى لما ثبت من امتناع أن يكون شيء^{١٠} منهما علّة

١. م: المتحرك. ٢. ص: للجانب. ٣. م: فكيف.
٤. م: قدّم. ٥. م: العرض و. ٦. م: + و العرض.
٧. م: + في جوهر آخر. ٨. ص: تعلقها. ٩. م، ص: + و التصرف.
١٠. م: + واحد.

للاخرى أو واسطة، ولأن تأثير الصورة موقوف على تشخيصها و تشخيصها موقوف على المادة، فلا يجوز تقدّمها عليها، وكذا المادة لو كانت علّة للصورة كانت فاعلة قابلة معاً، وإنه محال، ولا نفساً لأن أفعال النفس تحتاج^١ إلى المادة. فلو^٢ كانت معلولاً أولاً فإمّا أن يصدر عنها شيء أو لا. فإن لم يصدر عنها شيء آخر^٣ لم تنتظم سلسلة الموجودات، وإن صدر عنها شيء وقد ثبت أن /SA31/ أفعالها متوقّفة على وجود المادة فتكون المادة موجودة قبل وجودها، وهو محال، فتعيّن أن يكون المعلول الأوّل هو العقل.

وفيه نظر من وجوده؛

أحدها: إنّنا نختار أنّه لا يصدر من النفس شيء. ولا نسلم عدم انتظام الموجودات، ولم لا يجوز أن يصدر من المبدأ الأوّل بشرط وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس؟ لا بدّ له من دليل.

الثاني: إنّ قولكم: «أفعال النفس محتاجة إلى المادة» إنّ أردتم^٤ أنّ جميع أفعالها كذلك، فهو ممنوع؛ وإن أردتم أن بعضها كذلك، فهو لا يستلزم المطلوب.

ويمكن أن يجاب عنه^٥؛ بأن المراد بالنفس هو الذي يتوقّف جميع أفعاله على الآلة [٥٥]. فإنّ العقل ربّما^٦ يتوقّف فعله وفيضاته على وجود المادة، بل وعلى استعدادها.

الثالث: لا نسلم أنّه إذا لم يكن المعلول الأوّل النفس والجسم^٧ ولا جزءاً منه يكون هو العقل. وإنّما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل.

وجوابه: إنّ الموجودات الجوهرية منحصرة^٨ في الخمسة. فإذا لم يكن أحد الأربعة تعيّن أن يكون هو العقل، وأمّا حصول جميع كمالاته بالفعل فيه فهو لم يثبت^٩ إلاّ بدليل آخر.

[٣١/٢-٣١٢/٣] قوله: فالنظر فيه من العلوم الرياضية.

فيه نظراً لأنّ البحث عن^{١٠} وحدة الأجسام وكثرتها بحث عن أحوال الموجودات من

١. ق: محتاج. ٢. م: ولو. ٣. م: آخر.
٤. س: إنّ أردتم. ج: + به. ٥. م: عنه. ٦. س: إنّما.
٧. م: لا الجسم. ٨. ص: ينحصر. ٩. م: فيه فلا يتم.
١٠. ص: عن البحث.

حيث إنها موجودة، فهو من الإلهيات.

ولعلمهم خصّصوا الوحدة والكثرة بالأجرام العلوية حتّى صار البحث عنهما من علم الهيئة.

[٣/٢١٣-٢/٣١] قوله: كالقائلين بالمنشورات.

المنشور شكل مجسم^٢ يحيط به ثلاثة سطوح متوازية الأضلاع و مثلثان [٥٦] . و قوله^٣: «إلا القمر» يخرج ممثله عن فلكه الكلي، فهو لا يكون فلكاً كلياً ولا جزئياً.

[٣/٢١٨-٢/٣٤] قوله: وأنكر القاضل الشارح.

لما كان حاصل الدلالة الثانية على تقي حركة الكواكب^٤ بنفسها في الفلك: أن موازاة^٥ مركز تدويري القمر و عطارد و^٦ أوجيهما في كل دورة مرتين، إنما تتصور لو كان لمركز التدوير حركتان: حركة على التوالي، و حركة على خلاف التوالي، فلو كان المتحرك هو الكوكب أو فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك لا متناع أن يتحرك الجسم الواحد بالذات إلى جهتين^٧ مختلفتين دفعة واحدة^٨.

اعترض الإمام: بأن هذه الدلالة إنما تستقيم لو أمكن أن يتحرك الجسم الواحد^٩ حركتين مختلفتين؛ لكنه غير ممكن، لأن الحركة إلى جهة تستلزم الحصول فيها. فلو تحرك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة واحدة وإنه محال.

و توجيه الجواب: إننا لا نسلم أن جسماً واحداً لو تحرك إلى جهتين يلزم حصوله فيهما. و إنما يلزم لو كان حصوله في الجهة^٩ بحسب الحركتين^{١٠}. و ليس كذلك؛ بل بحسب حركة واحدة^{١١} حصلت من الحركتين. فإن الحركتين إن كانتا إلى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما. و إن كانتا في^{١١} جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل إحداهما

١. م: في.

٢. م: جسم.

٣. م: فقوله.

٤. ص: تقي الحركة.

٥. م: مرافاة.

٦. ج، ص، ق: و.

٧. ج: حركتين.

٨. ص: للواحد.

٩. م: جهة.

١٠. م: حركتين.

١١. م: إلى.

على الأخرى. وليس بلازم أن تكون الحركة الواحدة بسيطة، فقد تكون مركبة وحصول الجسم في الجهة إنما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة^١، لا بحسب الحركتين. ولتحقق^٢ الموضع بتحقيق الحركة بالعرض^٣. فنقول: لا شك أن المتحرك بالعرض تحصل له حالة مخصوصة هي الحركة. فإن الجالس^٤ في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في^٥ مكانه^٦ كما ينتقل السفينة في^٧ مكانها [٥٧]؛ إلا أن الفرق إن حالته المخصوصة بسبب حالة غيره، يتبدل أوضاعه وأيونه لتبدل أوضاعه وأيونه. وأيضاً للمتحرك بالذات توجُّهاً إلى الجهة أعني: ميله إليها، سواء كان ميلاً طبيعياً أو قسرياً أو إرادياً. وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض، فإن واحداً منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك أن ذلك الحجر ينتقل إلى موضعنا، لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن إرادة ولا إرادة في الحجر [٥٨]. فمبدأ الحركة مبدأ^٨ في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض.

ثم لا يستراب في أن الحركة بالعرض ليست مانعة للحركة بالذات، فجاز أن يكون المتحرك بالعرض متحركاً بالذات، كما أن راكب السفينة يتحرك أيضاً سواء كانت^٩ الحركتان إلى جهة واحدة أو إلى جهتين.

لكن ههنا شك؛ وهو أنا إذا فرضنا دائرتين محيطيتين إحداهما حاوية للأخرى وهما تتحركان^{١٠} بالخلاف^{١١} على محور واحد^{١٢} حركة واحدة، وعلى الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء على نصف^{١٣} النهار فتلك النقطة لا بد أن تكون دائماً على نصف النهار. لأن المحوي إن حركها إلى جهة الشرق درجة فقد أعادها الحاوي إلى جهة الغرب، مع أن تلك النقطة لما كانت من نقطة الدائرة المحوية و سائر نقاطها يقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد أن تكون تلك النقطة في جهة الشرق تارة وفي جهة الغرب أخرى^{١٤}.

٢. س: بالعرض.

٤. م: نحقق.

١. ص: + و.

٦. م: مكان.

٥. م: من.

٤. س: الحاليين.

٦. م: كان.

٨. م: موجود.

٧. م: من.

١٢. م: واحدة.

١١. ق: معاً.

١٠. م: متحرك كان.

١٤. س: تارة.

١٣. ق: على نصف.

و من الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشك^١: لكل متحرك حركتان: حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها، وحركة إضافية أي: بالإضافة إلى أي نقطة فرضت خارجة عن المسافة، وهي زاوية لمسافة حركتها عندها. ونقطة المحوى وإن كانت لها^٢ حركة في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة إلى النقاط الخارجة عن مدارها؛ لأن موضعها يتحرك بالخلاف حركة مساوية لها، ولهذا لا يرى إلا ساكنة [٥٩]. و للمفكر فيه مجال!

و مما يوضح الجواب عن إشكال الإمام: أن الحركة إلى جهة إنما يستلزم^٥ الحصول فيها لو كانت وحدها. فإذا كانت مع حركة أخرى فالحصول في الجهة إنما هو بحسب تركيب الحركتين حتى أن كلاً من الحركتين لو تجردت عن الأخرى كانت متأدية إلى الجهة المتوجهة إليها. فإنا إذا فرضنا واحداً على خشبة هي مائة ذراع مثلاً وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركاً مستوياً، فإذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة^٧ وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلاً ذراعاً تحرك /SB31/ الشخص من رأس الخشبة^٨ أيضاً ذراعاً، و الموازاة باقية كما كانت، وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة^٩ ذراع والشخص إلى آخرها. أما لو تحرك الخشبة فقط أو كانت حركة الشخص فقط لانهرف الشخص عن الموازاة إلى جهة الحركة فلا^{١٠} انتقال هناك للشخص إلى جهة بحسب تركيب الحركتين.

[٣/٢٢١-٣/٣٦] قوله: إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل.

لتقرير هذا البرهان طريقان:

أحدهما: طريق المعية. و تحريره على محاذاة ما في الكتاب: إن الحاوي لو كانت علّة للمحوي لكان حال المحوي مع الحاوي الإمكان. لأن وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب العلّة و وجودها. فلا يكون وجوب المعلول مع العلّة، بل الذي يكون معه هو

١. م: + إن.

٢. م: أنه.

٣. م: له.

٤. ق: لا.

٥. م: استلزم.

٦. م: إليها فإذا.

٧. م: و.

٨. ق: الخشبة موازياً للخشبة.

٩. م: بأنه.

١٠. ق: و لا.

إمكانه، لكن وجود المحوي مع عدم^١ الخلا.

فلما كان وجود المحوي غير واجب مع وجوب الحاوي فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلا واجباً مع وجوب الحاوي، أو^٢ غير واجب. فإن كان واجباً مع وجوب الحاوي كان المحوي واجباً مع وجوب الحاوي، وقد ثبت إمكانه؛ هذا خلف! وإن كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه، وأنه محال. وليس هذا الطريق إلا قياساً استثنائياً هكذا: لو كان الحاوي علّة للمحوي كان المحوي معه ممكناً، والتالي باطل، فالمقدم مثله. أما الملازمة فلأن وجوب المعلول بعد وجوب العلّة، فحاله معه الإمكان لا محالة، وأما بطلان التالي فلأن عدم الخلا مع وجود المحوي على ذلك التقدير، فلو كان المحوي ممكناً مع الحاوي كان عدم الخلا أيضاً ممكناً، وهو محال.

والشارح لم يشرح المتن إلا بهذا الطريق. وبناء على ثلاث مقدمات:

إحديها: إن الجسم لا يكون علّة موجودة^٣ إلا بعد كونه مشخصاً^٤، لأنه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد. ولو أطلق هذه المقدمة غير مقيّدة^٥ بالجسم كان أولى، لعدم اختصاص الحكم^٦ بالجسم، فإن كلّ شيء يفرض يمتنع أن يكون علّة موجودة^٧ إلا بعد تشخصها، سواء كان جسماً أو غيره.

وثانيها: إن وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلّة^٨ ووجودها. ضرورة أن العلّة تجب أولاً ثم توجب. فيجب المعلول، فقد وجبت العلّة ولم يجب المعلول بعد، وكلّ ما لم يجب و يكون من شأنه الوجوب فهو ممكن. فيكون حال المعلول مع العلّة الإمكان.

وثالثها: إن الشئيين إذا كانت^٩ بينهما معيّة تلازمية لا يتخالفان في الوجوب والإمكان^{١٠}، لأنه لو وجب أحدهما وأمكن الآخر أمكن انفكاكهما^{١١}؛ فلا تلازم بينهما.

وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر، لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب و معلوله. فإنهما

متخالفان^{١٢} بالوجوب والإمكان مع تلازمهما.

٣. س: + مع وجود... الخلا.

٢. س: ص: و.

١. ص: غير.

٦. م، ج: الكم.

٥. م، ص: مقيّد.

٤. م: مشخصاً.

٩. س: الإمكان والوجوب.

٨. م: كانا، ج: كان.

٧. م: علّة.

١١. م: يتخالفان.

١٠. س: انفكاكهما.

لا يقال: ليس مقدّمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب^١ مطلقاً؛ بل المقدّمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث^٢. فإنّه لو وجب أحدهما مع الثالث ولم يجب الآخر معه أمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بالضرورة؛ فلا تلازم بينهما، وعلى هذا لا نقض!

لأنّا نقول: الدلالة مشتركة، فكما لا يجوز أن يختلف حال المتلازمين مع ثالث^٣ في الوجوب والإمكان، كذلك لا يجوز أن يختلف حالهما في أنفسهما، ضرورة أنّه لو وجب أحدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه أمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالمراد ليس إلّا وجوب عدم الاختلاف مطلقاً - سواءً كان مع الثالث أو في حدّ أنفسهما. يشهد بذلك إطلاق الشرح.

ويمكن أن يُجاب عن النقض بأنّ المراد بالوجوب ما هو أعمّ من الوجوب بالذات أو بالغير، والمراد بالإمكان صرف الإمكان ما لم يخرج إلى الوجود والوجوب^٤، ومن الظاهر أنّ شيئين^٥ إذا كانا متلازمين فكلّ واحدٍ منهما إذا وجب وجب الآخر مطلقاً. فإنّه لو بقي على صرافة الإمكان تحقّق الانفكاك بينهما قطعاً، وهذا^٥ هو المستعمل في البرهان، فإنّ عدم الخلأ لما كان مع وجود المحويّ معيّنة تلازميةً وكان عدم الخلأ واجباً مع وجوب الحاوي يلزم أن يكون وجود المحويّ أيضاً واجباً مع وجوبه [٦٠]، لكنّه باقٍ على صرافة الإمكان.

فإنّ قلت: كما وجب أن لا^٦ يتخالف المتلازمان في الوجوب مطلقاً وجب أن لا يتخالفا في الوجوب بالذات أيضاً. فإنّه لو وجب أحدهما بالذات والآخر واجبٌ بالغير لأمكن ارتفاعه وامتنع^٧ ارتفاع الواجب بالذات. ومن البيّن أنّ الشئيين إذا لم يمكن ارتفاع أحدهما وأمكن ارتفاع الآخر أمكن الانفكاك بينهما، فلا تلازم كما إذا تحقّق الانفكاك.

فنقول: إذا كان^٨ ارتفاع الآخر نظراً إلى ذاته إنّما يقتضي جواز الانفكاك لو أمكن

١. ج: في الوجوب.

٢. م: الثالث.

٣. م: لا.

٤. م: فهذا.

٥. م: فنقول بإمكان.

٦. ج: الشئيين.

٧. ج: امتناع.

ارتفاعه نظراً إلى الأول، وليس^١ كذلك، فإن وجوب المعلول مرتبٌ على وجوب^٢ العلة. وعندي أن هذه المقدمة مستدركة في البرهان إذ يكفي أن يقال: لو كان الحاوي علّةً للمحويّ لتقدّم بالوجوب عليه، فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحويّ بعد، لكن المحويّ هو الذي يملأ مقعر الحاوي، فإذا لم يجب وجود المحويّ لم يجب ملاً مقعر الحاوي، وإذا لم يجب ملاً مقعر الحاوي^٣ لم يجب عدم الخلأ بالضرورة [٦١]. وسيبين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الأول من غير احتياج إلى تلك المقدمة.

وأما قوله ههنا: «وجود المحويّ وعدم الخلأ معاً»، فالمراد^٤ بالمعنى^٥ المعية في الوجوب وعدمه، لا في الوجود والعدم كما تخيّل الشارحون. فليس المراد إلا أن وجود المحويّ إذا لم يجب لم يجب عدم الخلأ. ويبيّن بأن عدم الخلأ متى وجب وجب وجود المحويّ، فإن وجوب عدم الخلأ إذا استلزم وجوب المحويّ كان عدم وجوب المحويّ مستلزماً لعدم وجوب^٦ الخلأ، بحكم عكس النقيض.

لا يقال: لو صحّت الدلالة يلزم أن لا يكون للحاوي وجوبٌ ووجودٌ، لأنّه لو كان للحاوي وجوبٌ ووجودٌ فلا يخلو إمّا أن يكون معه وجوب SA32/ المحويّ، أو إمكانه؛ و أياً ما كان يكون مع وجوب الحاوي إمكان المحويّ. أمّا على تقدير الإمكان فظاهر، وأمّا على تقدير الوجوب فلاّنه لا يكون واجباً لذاته^٨ بل واجباً لغيره. والوجوب بالغير مستلزم للإمكان، ومعية الملزوم^٩ مستلزمة لمعية اللازم؛ فيكون مع وجوب الحاوي ووجوده إمكان المحويّ، فلا يجب وجود ما يملأه، فيلزم إمكان الخلأ.

لأنّا نقول: لا نسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم [٦٢]، وإنّما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدّماً على الملزوم، لكن الإمكان متقدّم على الوجوب والمستقدّم على المعلول لا يجب أن يكون معه، وهو ظاهر.

الطريق الثاني في تقرير البرهان: طريق التقدّم والتأخّر. وهو أن يقال: لو كان الحاوي

٣. ص: وإذا... الحاوي.

٦. ص: للخلأ.

٩. ص: الملزوم.

٢. ص: وجود.

٥. ص: بالمعية.

٨. ج، ص: بلدانه.

١. م: فليس.

٤. ج: والمراد.

٧. م: + عدم.

علّة للمحويّ لزم أن يكون عدم الخلأ ممكناً، و التالي باطلٌ. بيان الملازمة: إن الحاوي يكون متقدّماً بالذات على المحويّ حيثنّذ، و المحويّ مع عدم الخلأ و المتقدّم على الشيء متقدّم على المعلول فيكون عدم الخلأ شيئاً متأخراً عن الحاوي، و المتأخّر عن الشيء موقوفٌ على ذلك الشيء، و كلّ موقوفٍ على الشيء ممكنٌ لذاته، فيكون عدم الخلأ ممكناً، و إنّه محالٌ. و هذا الطريق غير مطابق لما في المتن، لخلوّه عن معيّة إمكان المحويّ و الحاوي، واحتياجه إلى أن ما مع المتأخّر متأخّر.

[٣/٢٢٥-٢/٢٦] قوله ^٢: و اعلم أن قولنا الخلأ ممّتنع لذاته.

يريد تحقيق التلازم بين وجود المحويّ و عدم الخلأ، فأوّلًا تحقّق معنى الممتنع لذاته. و ذكر الخلأ في هذا البيان ^٣ واقعٌ بطريق التمثيل، أو لأنّه مقصودٌ بتصوير الممتنع لذاته قصداً أولياً، و إلّا فليس له اختصاصٌ بالخلأ؛ بل كلّ ممّتنع لذاته كذلك، فليس معنى الممتنع لذاته ذاتاً يقتضي العدم، بل معناه شيءٌ ^٤ يتصوّره العقل و يجزم بعدمه بحسب تصوّره من غير نظر إلى الغير، و إنّ جاز توقّف حكمه بالعدم على وسطٍ. و إليه أشار بإيراد صيغة الحصر حيث قال: «إنّ تصوّره هو المقتضي لامتناع وجوده»، احترازاً عن الممتنع بالغير. فإنّ العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية، بل بالنظر إلى الغير.

و بهذا التحقيق يضمحلّ ما عسى أن ^٥ يختلج في الوهم من: أنّ الثابت بالبرهان عدم الخلأ، و أمّا امتناعه لذاته فلا. فإنّ الذي دلّ على عدمه هو أنّه لو وجد الخلأ لكان كمّاً، فيكون ذا مادّة، فلم يكن خلأً، فوجوده يستلزم عدمه، و ما كان ^٦ كذلك يكون ممّتنعاً لذاته. لأنّنا نظرنا إلى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه محالٌ. و الممتنع بالغير و إنّ جاز استلزامه للمحال إلّا أنّ استلزامه للمحال إنّما يكون بالنظر إلى ذلك ^٧ الغير لا بالنظر إلى ذاته. و هذا كشريك الباري، فإنّ دليل الوحدانية كما دلّ على عدمه دلّ أيضاً ^٨ على امتناعه لذاته، فإنّ وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر إلى ذاته. فقد ظهر أنّ معنى قولنا

١. س، ص: شيئاً.

٢. س: قال.

٣. م: البرهان.

٤. شيئاً.

٥. ج، ق، س: إن.

٦. ج: يكون.

٨. س: أيضاً.

٧. م، ج، ذات.

«الخلأ ممتنع لذاته» أن ما يتصوره العقل من الخلأ يحكم عليه العقل بأنه ممتنع الوجود في الخارج، بالنظر إلى ذلك المتصور لا بالنظر إلى ذلك^١ الغير. وكذا معنى الواجب لذاته ليس أن هناك ذاتاً ووجوداً تقتضيه وإنما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته، لا بالنظر إلى الغير. بخلاف الممكن لذاته، فإن العقل لا يحكم^٢ بوجوده ولا بعدمه إلا بعد اعتبار وجود علته أو عدمها.

إذا تقرر ذلك^٣ فنقول: شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلأ، فعدم الخلأ عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الإنسان مثلاً^٤، فإنه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان، إلا أن عدم الخلأ عدم في الخارج لموجود عقلي، وعدم الإنسان عدم في الخارج لموجود خارجي. فمتى وجد^٥ المحوي من حيث أنه ملاً يلزمه نفي ذلك المتصور قطعاً، ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوي من حيث أنه ملاً، فوجود المحوي وعدم الخلأ متلازمان في نفس الأمر. وليس المراد من قوله: «في المتلازمين»: لا يتصور التلازم في العقل؛ إذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى. وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدّمة البرهان، فإن المقدّمة هي كونها متلازمين في الوجود بحسب الأمر نفسه^٦؛ بل المراد المبالغة في عدم التحقيق^٧ على ما هو الشائع في عرف التخاطب. وفي التقييد بقوله: «من حيث هو ملاً» فائدتان:

الأولى: إن هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوي، فإن المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلأ؛ بل من حيث إنه متجدّد بالحاوي^٨، فإن الخلأ هو المكان الخالي كما أن الملاً هو المكان المملوء، فيجب اعتبار سطح الحاوي ثم تصوّره تارة خلأً وتارة ملاً. وأمّا نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلأ ولا الملاً، فإن الحاوي جسم ولا خلأ ولا ملاً، إذ لا مكان له. فاستلزام المحوي نفس الخلأ ليس إلا من حيث إنه يملأ المكان. هذا ما سمعناه وأشعر به كلامه.

١. ق، س: ذلك. ٢. ج: لا بجزم. ٣. س: هذا.
 ٤. م: مثلاً. ٥. س: + وجود. ٦. ق: نفس الأمر.
 ٧. م: تحقيق. + الانفكاك. ٨. س: فالحاوي. ج: بأي وجه. ٩. ج، س: لا خلأ ولا ملاً.

و فيه نظر! لأنَّ عدم الخلأ وهو عدم المكان الخالي [٦٣] إمَّا لعدم^١ المكان أو لوجود الملاء، فاستلزام المحوي لعدم الخلأ لا ينحصر في حيثية الملاء، فإنَّه لا خلأ مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي أيضاً.

الثانية: اندفاع سؤال، وهو: إنَّ الخلأ عدم المحوي، فعدمه عدم العدم، فيكون ثبوتياً فعدم الخلأ هو نفس المحوي. فالقول بأنَّ المحوي مع عدم الخلأ بمنزلة القول بأنَّ الشيء مع نفسه.

وجوابه: أنا لا نسلِّم أنَّ الخلأ هو عدم المحوي، بل عدم الخلأ^٢ إمَّا يعرض للمحوي من حيث أنَّه ملاء، و كونه ملاء وصف للمحوي باعتبار مكانه. و كأنَّ قوله: «والمقارن المنفائر للمحوي و هو نفي ما يتصوَّر منه، أي: من الخلأ» تنبيه على هذا، فإنَّه ربَّما ظنَّ أنَّ عدم الخلأ عين وجود المحوي، لشدة تقارن معنييهما.

[٣/٢٢٧-٢/٣٧] قوله: إذا^٣ تحقَّق هذا سقط ما يمكن أن يتشكَّك به.

هذا الشكَّ إمَّا نقض على المقدِّمة الثالثة بأنَّ يقال: وجود المحوي مع عدم^٤ الخلأ معيَّة تلازمية و هما لا يتحدان في الوجوب لأنَّ عدم الخلأ واجب بالذات و وجوب^٥ المحوي واجب بالغير، أو معارضة في المقدِّمة القائلة بالتلازم، و ليس كذلك، أو في المقدِّمة الحاكمة بامتناع الخلأ فإنَّ وجوب عدم الخلأ بالذات مع وجوب المحوي بالغير ممَّا لا يجتمعان، و الثاني ثابت.

بيان المنافاة^٦ أنَّهما معاً معيَّة تلازمية، و المتلازمان يجب أن يتحدَّا في الوجوب. و هذا التقرير أطبق على ما في الشرح.

و أجاب: بأنَّ المعية التلازمية بين عدم الخلأ و وجود المحوي إمَّا هي على تقدير عليَّة الحاوي. و المحوي على هذا التقدير ليس بواجب بالغير، بل مستتغ، و إمَّا كان التلازم بينهما على هذا^٧ التقدير، لأنَّه إذا كان الحاوي علَّة للمحوي كان متقدِّماً على

١. ق: ج: بعدم.

٢. م: + هو عدم... الخلأ.

٣. ج: وإذا.

٥. م: وجود.

٦. م: بيان منفاة.

٤. ق: عدم.

٧. ق: - هذا.

المحويّ محدّداً لمكانه. فمتى عدم الخلأ يلزم وجود المحويّ و متى وجد المحويّ يلزم عدم الخلأ قطعاً. أمّا إذا لم يكن الحاوي علّةً فعدم الخلأ لا يستلزم وجود المحويّ، لجواز أن يكون الحاوي والمحويّ معدومين، فيكون الخلأ أيضاً معدوماً، لأنّ الخلأ لا يتعرّض بعدم^١ المحويّ مطلقاً، بل إنّما يتعرّض بعدم المحويّ من حيث أنّه محويّ وملاً بأنّ وجود المحويّ لا يستلزم عدم الخلأ إلّا من حيث أنّه متحدّد بسطح الحاوي كما سبق بيانه.

فنبّه بقوله: «لأنّ ذلك الغير الذي يفيد وجود المحويّ... إلى آخر» على المقدّمين: أمّا على المقدّمة الأولى وهي إنّ التلازم على تقدير العلّية بمنطوق^٢ هذا الكلام؛ وأمّا على المقدّمة الثانية - وهي أنّ لا تلازم على تقدير عدم العلّية فبمفهوم الحصر في قوله: «هو الذي جعل». ومعنى الكلام أنّ الحاوي الذي فرض علّةً للمحويّ هو الذي جعل المحويّ بحيث يكون معه عدم الخلأ، لما ذكر من أنّ^٣ معنى عدم الخلأ عدم المتصوّر من الخلأ، و متصوّر الخلأ لا يكون إلّا بحسب اعتبار الحاوي. فما لم يكن للحاوي تحقّق لم يكن لعدم الخلأ مع المحويّ اعتبار، ثم قال: «ولذلك حكم بامتناع إفادته للمحويّ»، أي: لما كان عدم الخلأ مع وجود المحويّ على تقدير علّية الحاوي امتنع أن يكون الحاوي علّةً، لأنّ المحويّ حينئذٍ يكون ممكناً مع الحاوي، فيلزم إمكان الخلأ.

وعند هذا تمّ الجواب. لأنّ الجواب^٤ إنّما يتمّ بثلاث مقدّمات: المقدّمتان المنبّه عليهما؛ والمقدّمة الثالثة: إنّ المحويّ على ذلك التقدير ممتنع. وقد نبّه عليها بقوله: «ولذلك حكم بامتناع إفادته^٥»، لأنّه متى امتنع أن يكون الحاوي علّةً للمحويّ امتنع وجود المحويّ مع كونه معلولاً للحاوي، ثمّ صرح بهذا في قوله: «الحاصل».

و إنّما وجهناه كذلك لأنّه لو أجرى على ظاهره لكان قوله: «ولذلك حكم» مع قوله: «والحاصل» لا حاصل له لأنّه يكفى في الجواب^٦ أن يقال: الغير الذي يفيد وجود المحويّ هو الذي يفيد معيّة عدم الخلأ. والمحويّ إنّما يكون واجباً بغيره^٧ إذا لم يكن معلولاً للحاوي.

١. س: لعدم.
٢. ج: فبمنطوق، ق: فمنطوق.
٣. م: أنّ.
٤. ق: + هيئنا.
٥. ج: + للمحويّ.
٦. س: في الجواب.
٧. م: بغيره.

و توجيه هذا الجواب إنما يظهر بالاستفسار؛ فيقال: إما أن يراد بالمعينة التلازمة بين عدم الخلأ و وجود المحويّ المعينة في نفس الأمر، أو على تقدير علية الحاوي. والأوّل ممنوع؛ والثاني مسلم، لكن المحويّ على هذا التقدير ممتنع. ولا رتباب في أن الاقتصار على هذا المنع كافٍ في الجواب، إلا أنه حتّى المقام ببيان كون المعينة التلازمة إنما هي على التقدير.

و فيه نظرٌ من وجهين:

الأوّل: إن ما ذكره في ذلك البيان لا يدلّ على أن لوجود الحاوي مدخلًا في استلزام وجود المحويّ، لعدم الخلأ بل على أن تصوّر عدم الخلأ يتوقّف على تصوّر السطح الحاوي و لا يلزم منه إلا أن التصديق باستلزام وجود المحويّ لعدم الخلأ، يتوقّف على تصوّر الحاوي، والمطلوب هو الأوّل، فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب؛ والأولى أن يقال: التلازم هو على التقدير، لأن التلازم عبارة عن الاستلزامين: استلزام عدم الخلأ لوجود المحويّ، واستلزام وجود المحويّ لعدم الخلأ. وهذا الاستلزام وإن لم يتوقّف على ذلك التقدير إلا أن استلزام عدم الخلأ لوجود المحويّ يتوقّف عليه كما تبين. فيكون التلازم متوقفًا على التقدير.

الثاني: إن التلازم بينهما يتحقّق على تقدير تحقّق الحاوي [٦٤] سواء كان علّة أو لا. فالسؤال إذا خصّص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره، لتحقّق المعينة حيثنذ^٢ في نفس الأمر و اختلافهما في الوجوب.

فإن قلت: إذا كانا معاً على تقدير تحقّق الحاوي و المحويّ ممكنٌ أمكن عدم الخلأ، فنقول: إمكان عدم الخلأ إنما يلزم^٣ لو كان إمكان المحويّ مع وجوب الحاوي، وليس كذلك [٦٥]؛ بل إمكانه مع إمكانه، و وجوبه مع وجوبه.

و الصواب في الجواب [٦٦]: إن اتحاد المتلازمين إنما يجب هو في مطلق الوجوب، لا في الوجوب بالذات، و قد سلف بيانه.

واعلم، أن الإشكال القويّ ههنا أن الحاوي ليس علّة لمطلق المحويّ [٦٧]، بل

لمحوي معيّن، و المحويّ المعيّن و إنّ استلزم عدم الخلاّ إلاّ أنّ عدم الخلاّ لا يستلزم المحويّ المعين؛ فلا يتحقّق التلازم على ذلك التقدير أيضاً.
و لو قيل: وجب الحاوي و لم يجب المحويّ و هو الملاء، فلم يجب الملاء فامكن الخلاّ؛ فنقول: المحويّ ملاء مخصوص، و لا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب^٢ الخلاّ.

[٢/٣٧-٣/٢٢٩] قوله: إنّما أورد تاليها كلياً.

و هو قوله: «إذا عتبرت حال المعلول مع^٣ العلّة وجدتها الإمكان، فهذا كليّ؛ و التالي بالحقّيقة: إنّ حال المحويّ مع الحاوي الإمكان، و هو جزئيّ. و إنّما ذكر التالي كلياً تمهيداً للجزئيّ، و بيانا له. ضرورة أنّه إذا ثبت الكلّي ثبت الجزئيّ كقولنا: كلّ إنسان حيوان، فزيد حيوان».

فإنّ قلت: يجب أن يكون مراده بالمعلول المحويّ و بالعلّة الحاوي، لا كلّ المعلول و العلّة و إلاّ لم ينتظم الكلام. فإنّه إذا قال: لو كان^٤ الحاوي علّة للمحويّ كان حال كلّ معلول مع علّته الإمكان، كان كلاماً غير منتظّم^٥؛ و على تقدير انتظامه لم يكن مقدّمة لزومية، و الاتفاقية لا دخل لها في القياس الاستثنائي.

فنقول: و^٦ الشارح أيضاً يقول المراد ذلك، إلاّ أنّه عبّر عنه بالعبارة الكسّية تمهيداً للجزئيّ.

و كأنّه^٨ قال: لو كان الحاوي علّة للمحويّ^٩ كان حال المحويّ مع الحاوي الإمكان، لأنّ المحويّ معلول حينئذٍ، و حال المعلول مع العلّة الإمكان، فيكون حال المحويّ مع الحاوي الإمكان.

و قوله: «استثناء التالي»، أي: مستلزم للاستثناء. فلمّا كان المقصود من إيراد التالي الكلّي الجزئيّ، ذكر استثنائه جزئياً. إلاّ أنّه مجمل؛ تفصيله قوله: «فلا يخلو». و فيه إشارة

٣. م: + وجود.

٢. ج، ق: + عدم.

١. م: فلا.

٦. م: منظم.

٥. م: لو كان.

٤. م: كلياً.

٩. م: + علّة.

٨. م: فكأنّه.

٧. ق، م: و.

إلى المقدمة الثالثة، لأنّ المعية التلازمية بين وجود المحويّ و عدم الخلأ يشير إلى اتفاقها في الوجوب. على أنّ تفصيله مصرّح^١ به.

و الحاصل: إنّ الشيخ أورد التالي كلياً و كفى به عن الجزئي، ثمّ استثنى التالي جزئياً مجعلاً، ثمّ صرّح بالتالي جزئياً، ثمّ أورد تفصيل استثنائه.

[٢/٣٨-٣/٢٣٠] قوله: و أقول: الاقتصار على ما قرره.

لم يقرّر الشيخ في أوّل الكلام إلّا أنّ حال المعلول مع علّته الإمكان. و هذا القدر من غير اعتبار كون العلّة^٢ الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول و عدم الخلأ، فإنّه مالم يفرض سطح حاوٍ لم يفرض الخلأ و لا عدمه. فلا يستلزم المعلول نفي الخلأ و بالعكس. و كيف و لو افاد إمكان المعلول مع العلّة مقارنة المعلول لعدم الخلأ لامتنع استناد كلّ جسمٍ إلى علّته^٣. لأنّه لمّا كان كلّ جسمٍ معلولٍ مع عدم الخلأ و حاله مع علّته الإمكان، فيلزم إمكان الخلأ، لأنّ إمكان أحد المتلازمين يستلزم إمكان الآخر. فالواجب أن يقيّد العلّة بكونه حاوياً محدّداً لمكان المعلول.

فلئن قلت: إمّا أن يكون المراد بقوله: «حال المعلول مع العلّة^٤ الإمكان» أنّ حال المحويّ مع الحاوي الإمكان، أو يكون المراد: مطلق المعلول و العلّة. فإنّ كان المراد المطلق لم يتحقّق الملازمة، و الاتفاقية لا تفيد في القياس الاستثنائي؛ وإنّ كان المراد المحويّ و الحاوي فإعادة هذا الكلام يكون تكراراً قطعاً.

فنقول: لا شك أنّ المقصد الأصلي هو المحويّ و الحاوي، لكنّ لمّا عبّر عنهما بالعبارة الكلية و هي العلّة و المعلول للغرض المذكور فربّما أوهم ذلك أنّ مناط المعية التلازمية بين وجود المحويّ و عدم الخلأ هو مطلق العلّة و المعلولة^٥. فصرّح بتخصيص العلّة تنبيهاً على أنّ مناطها هو كون العلّة الحاوي، لا مطلق العلّة و المعلولة.

ثمّ كان سائلاً يقول: فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هي المقيدة^٦

١. ف: بتصريح.

٢. م: علّة.

٣. م: علته.

٤. م: المعلولة.

٥. ج: + للحاوي. ف: س: + للعلّة.

٦. م: علته.

بالحاوي، لكنه قدّم استثناء التالي عليها، ففيها^١ سوء ترتيب.
 فأجاب: بأنه إن رام أحد نظم الكلام قدّم هذه الشرطية على الاستثناء، حتّى كأن
 الشيخ عقد الشرطية مطلقةً أولاً ثمّ أورد لها^٢ مقيدةً معيّنة، ثمّ ذكر الاستثناء مجعلاً، ثمّ
 مفصّلاً. فانتظم^٣ الكلام انتظاماً حسناً.
 وربما وقع ذلك التعبير من طغيان قلم الناسخ.

[٢/٣٨-٣/٢٣١] قوله: و أمّا اعتراض الفاضل الشارح.

قرّر الإمام الدليل بالطريقتين المذكورين بأنّ الحاوي لو كان علّةً للمحويّ لكان
 متقدّماً عليه، والتالي باطل، لأنّ وجود المحويّ مع عدم الخلأ وعدم الخلأ مع الحاوي،
 لأنّه واجب لذاته لا يتأخّر عن غيره، وما مع المع مع، فوجود المحويّ مع الحاوي،
 فيستحيل^٤ أن يتأخّر عنه. ولأنّ الحاوي لو تقدّم على المحويّ الذي هو مع عدم^٥ الخلأ و
 المتقدّم على المع متقدّم لكان^٦ متقدّماً على عدم الخلأ. فيكون عدم الخلأ ممكناً.
 ثمّ اعترض على الطريق الثاني بما نقله الشارح، و توجيه اعتراضه عليه ظاهر.
 و أمّا الشارح فلم يوجّه الدليل إلّا بطريق المعيّة، ولم يتعرّض فيه للقضية القائلة بأنّ ما
 مع المتأخّر متأخّر، ولا يحتاج فيه إليها أصلاً. فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما
 وجّهه حتّى اشتغل بحلّه؟! وإنّ هذا إلّا غفلة عن توجيه الكلام، أو حرص على تخطئة
 الإمام!

[٢/٣٨-٣/٢٣٢] قوله: لكنه لم يعلّل بذلك إلّا كونه غير مذهبٍ إليه بوهم.

لا شك أنّ قوله: «ولا ممكن»^٨ عطفٌ على قوله: «فغير مذهبٍ إليه بوهم». فكما أنّ
 هذا يكون معلّلاً بالشرف وجب أن يكون ذلك كذلك.

٣. م: + نظم.

٢. م: يوردها.

١. م: ففيها.

٦. س: عدم.

٥. ق: يستحيل.

٤. م: متقدّماً.

٨. ج: يمكن.

٧. م: لكان.

[٣/٢٣٣-٢/٣٩] قوله: و لعنك تقول: هب أن علة الجسم السماوي^١ غير جسم.

تقريره: أنك تجعل الحاوي و علة المحوي مستنديين إلى علة. فيكون الحاوي متقدماً على المحوي، لأن ما مع المتقدّم متقدّم.

و حينئذ يكون مع الحاوي إمكان المحوي، فيلزم إمكان الخلا كما لزم على تقدير كون الحاوي علة.

أجاب: بأن الحاوي إذا كان علة للمحوي كان سابقاً على المحوي متحددأ بوجوده السطح، فيكون للمحوي معه إمكان؛ فلا يجب معه ما يملأه فيمكن الخلا.

و هذه هي الطريقة التي أشرنا إليها فيما سلف مستغنية عن^٢ التعرض للمعينة بين عدم الخلا و وجود المحوي في الثبوت. أمّا إذا لم يكن علة للمحوي و كان مع علة المحوي لم يلزم أن يتقدّم على المحوي، لأنّ تقدّم علة المحوي عليه ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدماً عليه؛ بل بالذات و العلية. و ما معهما و هو الحاوي ليس بعلة؛ فلا يلزم تقدّمه عليه.

و نظر الإمام في قوله: و أمّا التقدّم الذاتي فأنما يكون للعلة لا لما ليس بعلة. لأنّ التقدّم الذاتي ينقسم إلى التقدّم بالطبع - كتقدّم الواحد على الاثنين، و إلى التقدّم بالعلية كتقدّم حركة اليد على المفتاح. فحصره التقدّم الذاتي في العلية ليس بجيد.

ثمّ يمكن أن يقال: هب! أن ما مع العلة لا يجب أن يكون متقدماً بالعلية، و لكن لم لا يجوز أن يكون متقدماً بالطبع؟ فإذا كان الحاوي متقدماً بالطبع على المحوي عاد الالتزام؛ وردّه الشارح: بأن المراد بالتقدّم الذاتي هو التقدّم بالعلية، لأنّ كون الحاوي متقدماً على المحوي بالطبع غير متصور.

و فيه نظراً لأنّ المحوي إنّما لا يستلزم الحاوي لو لم يكون محتاجاً إليه [٦٨]. أمّا لو فرض أنّه متقدّم عليه بالطبع كما إذا كان شرطاً - فالمحوي يكون محتاجاً إليه مستلزماً له. و حينئذ يعود السؤال.

٢. ج: و إذا. س: فإنه إذا.

١. س: للحاوي.

٢. ج: + بالطبع.

وعندي أن نظر الإمام ليس بوارد، لأنه بالتحقيق كلام على سند المنع. فإن جواب الشيخ ليس إلا أنا نسلم أن ما مع علّة المحويّ يجب أن يكون متقدّمةً، وإنّما يلزم تقدّمه لو كان تقدّم العلّة على المحويّ بالزمان؛ وليس كذلك، بل بالذات. و التقدّم الذاتي لعلّة المحويّ إنّما هو من جهة العلّية؛ فلا يلزم أن يكون ما ليس بعلّة متقدّماً بالذات. وإن كان مع العلّة^١ فالقول بأنّه لم لا يجوز أن يتقدّم ما مع العلّة بالطبع؟ قولٌ خارجٌ عن سنن التوجيه قطعاً.

وهذا السؤال أورد في فصل آخر بعبارة أخرى، وهي أن يقال: وجوب الحاوي مع^٢ وجوب علّة المحويّ، وإمكان المحويّ مع وجوب علّة الحاوي^٣. فيكون إمكان المحويّ مع وجوب الحاوي، ويلزم المحذور المذكور.

والجواب: إن إمكان المحويّ إنّما يكون مع وجوب علّته للعلّية. وأمّا وجوب الحاوي فلمّا لم يكن علّة لم يلزم أن يكون معه إمكان المحويّ. وقوله: «ليس كلّ ما هو بعد مع» فهو جواب سؤال لما قال: المحويّ إنّما هو ممكنٌ بالقياس إلى علّته [٦٩]؛ ولا يلزم منه إمكان الخلأ، وإنّما يلزم لو كان للحاوي سبق على المحويّ.

فكأنّ سائلاً قال: وجود المحويّ بعد علّته، وعلّته مع وجود الحاوي، وما هو بعد مع بعد؟ فيكون وجود المحويّ بعد وجود الحاوي، فيلزم إمكان الخلأ. وجوابه ظاهرٌ.

[٣/٢٣٦-٢/٤١] قوله: ولعلّك تقول: إنّ الحاوي والمحيّ.

تحريره: إنّ الخلأ ليس بممتنع^٥ الوجود. فإنّ الحاوي والمحيّ^٦ ممكنان، فيكون كونهما في مكانيهما ممكناً، فخلوّ مكانيهما^٧ غير واجب، وهو المطلوب.

فيقال: لا نسلم أنّه يلزم من إمكان عدمهما^٨ إمكان الخلأ، فإنّهما إذا عدمّا لم يكن خلأً أيضاً. لأنّه لا مكان هناك حتّى يكون باعتباره^٩ خلأً أو ملأً. فإمكان الخلأ غير لازم من

٣. ج: قد المحويّ.

٦. ج: المحويّ والمحيّ.

٩. م: باعتبار.

٢. م: + علّة.

٥. م: ممتنع.

٨. م: عدمه.

١. م: ج: علّة.

٤. م: ج: + بعد.

٧. ن: ممكناً فخلوّ مكانيهما.

إمكان عدمهما، بل إنما يلزم من وجوب الحاوي وإمكان المحوي معه.

[٢/٤١-٣/٢٣٧] قوله: سواء جعلت العلة صورة الحاوي أو نفسه التي تكون مبدأً لصورته، أو تكون هي كصورته.

أي: نفسه التي تكون كصورته. فإنك قد سمعت أن للفلك إرادة جزئية، والمريد للجزئيات لا بد أن يتصورها. والمتصور^١ للجزئيات يكون قابلاً للانقسام. لأن الجزئيات منقسمة فينقسم محلها، فيكون جسمانياً. فوجب أن تكون للأفلاك قوةً جسمانيةً تحلّ فيه صور الجزئيات و ينزل منزلة^٢ الخيال فينا؛ إلا أن الأفلاك لما كانت متشابهة لا يبعد أن يكون الفلك كله^٣ قابلاً لصور الجزئيات، فهذه القوة^٤ السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة إما كصورته النوعية، أو عين^٥ صورته النوعية، لأن الدليل^٦ دلّ على أن للفلك صورةً نوعيةً هي مبدأ الآثار المختصة به، و دلّ أيضاً على أن له قوةً يرتسم فيها صور الجزئيات، و لم يدلّ دليل على تغايرهما. فجاز أن تكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية. بل كالصورة، وأن يكون عينها. وأما نفسه التي تكون مبدأً لصورته^٧ فهي النفس المجردة. و أما صورة الحاوي فهي صورته النوعية.

[٢/٤٣-٣/٢٣٨] قوله: كان للشيخ أن يقول: اعتبار كونه فاعلاً^٨ للأشياء.

فيه نظر؛ لأن تغاير الاعتبار إن كفى في صحة كون الشيء فاعلاً وقابلاً فلم لا يكفي فيما نحن^٩ بصدده؟ [٧٠] فإن من الجائز أن تكون المادة فاعلةً باعتبار أنها مصدر، قابلةً باعتبار صحة مقارنتها للشيء^{١٠}.

[٢/٤٣-٣/٢٣٩] قوله: وذلك لأن الصورة صنفان.

- | | | |
|----------------|---------------------|-----------------|
| ١. م: المتصور. | ٢. م: فتكون بمنزلة. | ٣. م: كله. |
| ٤. س: الصور. | ٥. ج: غير. | ٦. س: + دل. |
| ٧. ج: لصورة. | ٨. م، ق، ص: عاقلاً. | ٩. م، ص: + فيه. |
| ١٠. س: لشيء. | | |

صور الأجسام صنفان: صوراً^١ حالة فيها، وصوراً^٢ غير حالة فيها^٣؛ بل هي صور كمالية لها. أمّا الصور المادّة فلما كان قوامها بالمادّة كان فعلها بواسطة المادّة؛ بل بواسطة الجسم، لأنّ الكلام في الصور النوعية وهي تقوم^٤ بالجسم، فيكون فعلها بمشاركة الوضع. و الوضع ههنا بمعنى المتولة، أي: يتوقّف فعلها في غيرها على أن يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة إلى الغير من مماسّة، أو مجاورة^٥، أو مقابلة، أو غير ذلك.

ولما كانت هذه المقدّمة بديهية تبه عليها باستقرار الأجسام و تأثيراتها [٧١]، فإنّ النار التي في المشرق^٦ لا تؤثر في الماء الذي في المغرب^٧؛ بل فيما يجاورها^٨، وكذا الشمس لا تضيء كل شيء، بل ما يقابلها^٩. وأمّا الصور الكمالية فلما لم تحتج إلى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها أيضاً إليه كانت عقلاً، لا نفساً. فيكون فعلها أيضاً بمشاركة الوضع.

و أمّا المقدّمة الثالثة: فهي إنّ صورة الجسم لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس إلى جسمها، وإلا لم يكن فعلها بحسب الوضع. ضرورة أنّه إذا لم يكن لغيرها^{١٠} وضع بالقياس إلى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس إليه، وهذا معنى قوله: «ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم». أي: يستحيل أن يكون الجسم متوسّطاً بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم^{١١} وهو ما لا وضع له.

و أمّا^{١٢} الرابعة: فهي إنّ علّة الجسم علّة لجزئيه. لا يقال: لا نسلم^{١٣} أن يكون علّة لجزئيه؛ بل يجب أن يكون علّة للصورة فقط كما مرّ في النمط الرابع؛

لأنّا نقول: ثبت في النمط الأوّل أنّ الصورة علّة للهولي، فتكون علّة للصورة علّة لهما جميعاً؛ على أنّ علّة أحدهما كافية في الاستدلال.

- | | | |
|-----------------|---------------------------|--------------------|
| ١. م، ص: صورة. | ٢. م، ص: صورة. | ٣. ج، س: فيها. |
| ٤. س: مقدّمة. | ٥. أو مماسّة. | ٦. م: الشرق. |
| ٧. م: الشرق. | ٨. م، ص: يجاوره. | ٩. ج: بل مقابلها. |
| ١٠. م: غيره. | ١١. س: أي يستحيل... بجسم. | ١٢. م: + المقدّمة. |
| ١٣. س: لا يمكن. | | |

و بعد تقرير المقدمات نقول: الجسم لا يصدر عن الجسم و إلا لكان علّة لجزئيه: الهيولى و الصورة. لكن ليس لشيءٍ منهما وضعٌ هو هيئةٌ للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض^١، و بسبب نسبة أجزائه إلى غيره. و لا شك أن مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم، و شيء من الهيولى و الصورة ليس بجسم، و ما لا وضع له لا يصدر عن الجسم. فلا يصدر عن الجسم شيءٌ منهما، فلا يصدر الجسم عن الجسم؛ و هو المطلوب. فإن قلت: الجسم لما جاز أن يعدّ مادةً لقبول صورةٍ سابقٍ، فلم لا يجوز أن توجد فيها صورة^٢ بحسب الوضع السابق؟

فنقول: تبين أن لا بدّ من الوضع حال الفعل، فالوضع^٣ السابق لا يفيد. و اعلم! أن هذا الدليل يدلّ على أن علّة الجسم لا يجوز أن تكون الهيولى و لا الصورة، لأنّ تأثير كلٍّ منهما لا يكون إلا بواسطة الأخرى، فيكون تأثير كلٍّ منهما بواسطة الجسم، فوجب أن يكون بمشاركة الوضع قطعاً، و حين ثبت أن علّته ليست الجسم^٤ و لا النفس، و لا الواجب تعيين أن يكون علّته العقل [٧٢]. فإذا ثبت أن كلّ جسم لا يكون علّته إلا العقل. و هذا هو تمام طريقته الرابعة في إثبات العقول.

[٢/٤٤-٣/٢٤١] قوله: أحكام ثلاثة.

هذه الأحكام منظورة فيها:

أمّا في الأوّل: فلما قيل من أن المعلول الأوّل هو الروح الأعظم لا العقل. و أمّا في الثاني: فلجواز صدور العقل الثاني من الأوّل، و الثالث من الثاني... و هكذا. و أمّا في الثالث: فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية. و الجواب عن الأوّل: إن الثابت بالدليل أن المعلول الأوّل ليس عرضاً و لا جسمانياً و لا نفساً؛ ثم ما شئت فسمّه، فلا تشاح^٥ في الأسماء؛ و عن الأخيرين: أن بناء مثل هذه الأحكام ليس على اليقين و الجزم؛ بل على

٢. م: - صورة.

٢. م: + بمض.

١. ج: البعض.

٦. م: في.

٥. م: فوجب... الجسم.

٤. م: و الوضع.

٧. م: فلا مشاحة.

الأخلق^١ والأنسب، والكلّ محتملٌ. على أنّ كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين. والسؤالان لا يردان إلا على كلام الشارح.

[٢/٤٤-٣/٢٤٢] قوله؛ وليس يجوز.

معنى كلام الشيخ؛ إنه^٢ لا يجوز أن تستمرّ سلسلة العقول و تبتدأ بعد انقطاعها السماويات حتّى يحصل من العقل الأخير فلكٌ، وذلك الفلك فلكٌ آخر... وهلمّ جرّاً إلى آخر الأفلاك. لما تبين أن الفلك يمتنع أن يصدر^٣ عن الفلك، وأن^٤ لا بدّ لكلّ فلكٍ من مبدأ عقليّ. فالواجب إذن أن يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع نزول السماويات^٥ حتّى يصدر عن عقل^٦ فلكٌ، و عن عقلٍ آخر فلكٌ آخر إلى آخر الأفلاك.

و هذا الكلام لا يظهر إلا بعد ثبوت أمرين؛ ترتّب العقول، واستناد الأفلاك إليها كلّ فلكٍ عن عقلٍ - . لكن يحتمل أن تصدر عن المبدأ الأوّل سلسلة عرضيّة عقلية بحسب تعدّد جهات عقلٍ واحدٍ أو أزيد، و يصدر عن^٧ أحادها الأفلاك، أو يصدر من العقل الأخير بتوسط العقول المتقدّمة أو لتعدّد جهات^٨ جميع الأفلاك. و عند قيام هذه الاحتمالات كيف حصل^٩ الجزم باستمرار ترتّب العقول مع صدور الأفلاك؟ حتّى لزم بالضرورة أن يكون عن عقلٍ عقلٌ و فلكٌ، ولعلّ الشيخ لم يجزم بذلك. و قول الشارح: «يجزم بكونها مستمرة مع الأفلاك»، لم ينطبق على^{١٠} ما قصده؛ بل مبنى هذا الكلام أيضاً على الأنسب بحسب الظنّ. فإنّه لما ثبت أن كلّ فلكٍ له عقلٌ متشبه^{١١} به يكون المناسب صدور ذلك الفلك عن^{١٢} ذلك العقل. ولما كان الأنسب ترتّب العقول و قد وجب استناد الأفلاك إليها فإنّ الأنسب ترتّبها مع تنازل الأفلاك وإنّ أمكن صدورها من^{١٣} العقول على

٣. م: أن يكون.

٢. م: أن.

١. م: الظنّ.

٥. م، ص: للعقول مع نزول السماويات.

٤. م: أنّه.

٨. م: بتعدّد جهاته.

٧. ج، ق: من.

٦. م: العقل.

١١. ق: فشبّه.

١٠. م: على.

٩. ج: يحصل.

١٣. م: بل.

١٢. ج، ق: من.

وجوه مختلفة. فقله: «فيجب أن يكون الأجرام السماوية» لا يريد به الوجوب في نفس الامر؛ بل بحسب الظن.

وقال الإمام معترضاً: لم لا يجوز أن يصدر في أول الأمر عقول كثيرة، ثم يكون عقلٌ و فلک ثم بعده عقولٌ آخر كثيرة، ثم عقلٌ آخر و فلک آخر... وهكذا؟ فلا يلزم أن يكون الأفلاك متساوية للعقول.

و هذا اعتراضٌ على ما لم يزعمه الشيخ أصلاً؛ بل ربّما يصرّح^٢ بخلاف ذلك. وإليه الإشارة^٣ بقوله: «و يظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح... إلى قوله: «سخت» و كذلك حكمه بأنّ الجواهر العقلي و الجرم السماوي أول كثرة و يجب صدورهما عن المبدأ الأول، لأنّ وجوب صدور السماويات مع استمرار صدور العقول و إنّ اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدالّ على أنّها أول كثرة. لجواز صدور عقول كثيرة أولاً غير مترتبة على ما سيصوره الشارح ثم يترتب عقولٌ و يصدر السماويات مع استمرارها. فهو أيضاً بناءً على الأنسب.

[٢/٤٥-٣/٢٤٥] قوله: إذا^٤ ثبت هذا فنقول.

لما كان المذهب المنسوب إلى القوم أنّ المهيّة ليست مجعولة بل المفعول الوجود، فالوجود هو الصادر بالحقيقة، و أمّا المهيّة فتحققها في الخارج بواسطة الوجود، فهي منعولة بالعرض و المفعول الحقيقي هو الوجود. فإذا صدر من المبدأ شيء له هوية أي: مهيّة لكن الصادر عنه هو الوجود بناءً على أنّ المهيّات^٥ غير مجعولة و هو مغائر للمهيّة، و إليه أشار بقوله: «و مفهوم كونه صادراً عن المبدأ الأول^٦... إلى آخر. فالوجود و المهيّة مفعولان، أحدهما و هو الوجود بالذات، والآخر بالعرض.

و هذا الكلام من الشارح تصريحٌ بأنّ في الخارج أمرين: مهيّة و وجود [٧٣]، و قد صرّح في النمط الرابع بخلافه ا و قد حقّقناه.

❦

٣. م: أشار

٦. ق، ص: الأزل

٢. م: صرّح

٥. م: المهيّة

١. ص: آخر

٤. م: وإذا

[٣/٢٤٦-٢/٤٦] قوله: أمّا باعتبار تقدّمها عليه فهما^١ في ثانية المراتب مع الوجود. اعتبار التقدّم بحسب التحقيق^٢ العقلي، فقد تقدّم أن المهية في العقل مقدّم على الوجود^٣، فالمهية حينئذٍ في أولى المراتب، والوجود في المرتبة الثانية. وأمّا أن الإمكان والوجوب معاً في المرتبة^٤ الثانية فغير مستقيم [٧٤]، لأنّ الوجوب والإمكان يتوقّفان^٥ على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية، وما يتوقّف على المرتبة الثانية فهو^٦ في المرتبة الثالثة. وكذلك جعل التعقّلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب، وباعتبار الأوّل في ثانيتهما لا توجيه له. والأنسب إن اعتبر^٧ الوجود الخارجي أن يجعل الوجود في المرتبة الأولى والمهية في المرتبة الثانية، والإمكان والتعقّل للذات لآتهما موقوفان على الوجود والمهية في المرتبة الثالثة، والوجوب والتعقّل للغير^٨ لآتهما يتوقّفان على الوجود والمهية والأمر الخارجي في المرتبة الرابعة. أو^٩ يجعل أيضاً في المرتبة الثالثة^{١٠}، ولا يعتبر الأمر الخارجي. وإن اعتبر الوجود العقلي يغيّر^{١١} الترتيب بين الوجود والمهية فقط.

[٣/٢٤٩-٢/٤٧] قوله: والواجب أن يُنسب الكل إلى المبدأ الأوّل.

هذا لا بدّ له من دليل^١ على أن الشارح ساعد^٢ عليه وتقلّ اتفاق الكل على صدور الكلّ منه - تعالى - فإن أراد صدور الكلّ بالذات فلا دلالة عليه، وإن أراد به أعمّ سواء كان بالذات أو بواسطة فهذا لا ينافي نسبة المعلولات الأخيرة إلى المتوسطة ونسبتها إلى العالية، فلم يحصل الخلاص من تشنيع أبي البركات. ولعلّ هناك سرّاً لم يريدوا^٣ التصريح به.

[٣/٢٤٩-٢/٤٧] قوله: من الواجب^٤ عليه أن يفصل.

أي: قد^٥ يبيّن أن مصدر المعلولين هو الإمكان والوجوب، أو عقل نفسه وعقل غيره.

٣. س: اعتبار... الوجود.

٢. ق: التحقيق.

١. م، ج، س: فهما.

٦. م: فهي.

٥. ج، ق، س: يتوقّف.

٤. ص: ق: المرتبة.

٩. م: و.

٨. س: + في المرتبة.

٧. م: + فهي.

١٢. ج: ساعد.

١١. م: يعتبر.

١٠. م: الثانية.

١٥. م: قد قد.

١٤. س: + أن يعقل.

١٣. م: لم يرد.

و قوله: «فضلاً و شرفاً» متعلق^١ بقوله: «كفى للشيخ». ثم ذكر أن الإمكان و الوجوب و الوجود و غيرها من التعلقين لا يصلح للعلية.

أما أولاً: فلأن الإمكان و الوجوب^٢ عدميان، و المعدوم يستحيل أن يكون علّة للموجود.

أما ثانياً: فلأن الإمكان معنى واحد مشترك بين الإمكانيات، كما أن الوجود^٣ معنى واحد مشترك بين الوجودات^٤، فلو كان الإمكان علّة للشيء كان كل إمكان يصلح أن يكون علّة، فاذا^٥ كان إمكان العقل الأول علّة للفلك فليكن إمكان ذلك الفلك علّة لنفسه، فيكون ذلك الفلك موجوداً لذاته فلا يكون ممكناً؛ وكذلك في الوجود و الوجوب.

و أما ثالثاً: فلأن العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم، فيكون علم العقل بنفسه و علم معلوله به متساويين. فاستحال أن يكون علم العقل^٦ علّة لفلك و علم معلوله علّة لعقل، لاستحالة^٧ اختلاف الأمور المتساوية في اللوازم. و إليه أشار بقوله: «و ما يجري مجراه». و أما رابعاً: فلأن علم الشيء بنفسه و غيره زائد على ذاته، فعلته إن كان هو المبدأ الأول فقد صدر عنه شيئان، و إن كان هو العقل الأول كان فاعلاً قابلاً، و إن كان غيره فهو معلوله.

و أجاب الشارح عن الأول: بأننا لم نقل: «الإمكان و الوجوب علتان»، بل من شرائط العلة، و العدمي صالح لذلك؛

و عن الثاني: بأن اشتراك إمكان الوجود و وجوب الوجود ليس على التساوي، بل على التشكيك كما في الوجود. و الجواب الأول أيضاً وارد ههنا، فإن تساوي الآثار إنما يلزم^٨ لو كان العلة هو^٩ الإمكان، و ليس كذلك، بل المبدأ العقل الأول بشرطه.

و الجواب عن الأخيرين: أن علم الشيء بنفسه ليس يزائد كما مر، و علمه بغيره من المبدأ الأول بواسطته.

٣. م: للموجود.

٢. م: الوجود.

١. م: يتعلق.

٦. م: + بنفسه.

٥. م: وإذا.

٤. م: الموجودات.

٩. م: هو.

٨. م: في + ان.

٧. م: فاستحال.

[٢/٤٧-٣/٢٥١] قوله: ثم قال: المعلول الأول لا يجوز أن يكون متقوماً^١.

هذا اعتراض على قول الشيخ: «و لا أنه معلول، فلا مانع من أن يكون متقوماً من مختلفات».

و تقريره: إن المعلول الأول^٢ لو كان متقوماً من مختلفات فإما أن يكون المبدأ الأول علّة لجميع أجزائه فقد صدر عنه أكثر من الواحد، أو يكون علّة لبعض أجزائه. فعلة الجزء الأخير إن كانت هي الجزء الأول فالصادر عن المبدأ الأول لا يكون إلا بسيطاً، وقد^٣ فرضناه مركباً، هذا خلف! وإن كانت^٤ شيئاً خارجاً فهو من معلولات المعلول الأول، فيستحيل أن يكون علّة لبعض أجزائه.

و الجواب ظاهر.

[٢/٤٧-٣/٢٥٢] قوله: و^٥ لو قنعنا بمثل هذه الكثرة.

توجيهه: إن الكثرة التي أثبتوها في العقل إن كانت موجودة في الخارج فقد صار عن المبدأ الأول أكثر من الواحد، وإن كانت اعتبارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ الأول لكثرة ماله من السلوب و الإضافات، فليكيف في صدور الكثرة عنه.

أجاب: بأن السلب و الإضافة^٦ لا تعقل إلا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوباً و الإضافة منسوباً، فلو توقّف ثبوت الغير على السلب أو الإضافة يلزم الدور.

و هذا كلام^٧ كما ترى مزيف! لأنّ تعقل السلب و الإضافة يتوقّف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج، و ثبوت الغير في الخارج يتوقّف على نفس السلب أو^٨ الإضافة؛ فمن أين يلزم الدور؟! و ربما يوجه بأن تعدّد السلوب و الإضافات و الاعتباريات إما في الخارج و هو محال، لعدمها في الخارج، وإما في العلم، فإما أن يتعدّد في علم الله تعالى، أو في علم الغير. لكن تعدّد السلوب و الاعتباريات^٩ في علم الله تعالى^{١٠} يقتضى تكثراً في^{١١} ذاته، و هو محال

١. ق، س: متقوماً.

٢. س: الأول.

٣. م: قد.

٤. ق، س: كان.

٥. م: و.

٦. م: السلوب و الإضافات

٧. س: كلام.

٨. م، ص: و.

٩. م: الإضافات.

على قاعدة القوم. فيكون تعدّد الاعتبارات بالقياس إلى ذات الله تعالى^{١٢} موقوفاً على ثبوت الغير، فلو توقّف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقّق إلّا فيه يلزم الدور. وهذا إنّما يتمّ لو توقّف صدور الأشياء من الله تعالى على وجود السلوب والإضافات، وليس كذلك؛ بل على أنفسها كما يتوقّف وجود الأثر على عدم المانع نفسه. على أنّه منقوضٌ بالاعتبارات التي في العقل [٧٥].

واعلم! أنّ غرضهم ليس أنّ تكثّر الموجودات لم يحصل إلّا من هذه الجهة إذ لا برهان دالٌّ على ذلك، بل المراد أنّ هذا^{١٣} الوجه يمكن أن يتصوّر منه الكثرة، وربّما كانت الكثرة من جهة أخرى لا نعلمها، إلّا أنّ هذا الوجه لو تحقّق في الواقع لا ستلزم^{١٤} الكثرة، وهذه الملازمة لا يتوقّف تحقّقها على وجود الملزوم.

[٣/٢٥٤-٢/٥١] قوله: كان للمبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط.

لأنّ الإبداع هو الإيجاد بلا توسّط شيءٍ و سائر العقول موجدّةٌ بتوسّط عقل، لكن فسرّ الإبداع في النمط الخامس بإيجاد شيءٍ غير مسبوقٍ بالعدم، فلعلّ له معنيين: أخصّ وهو الإبداع الحقيقي، وأعمّ وهو المذكور في النمط الخامس.

[٣/٢٥٤-٢/٥١] قوله: ثمّ إنّّه لم يؤيّد دعواه ببينة.

هذا كلام الشارح. يعنى نقل عن الشيخ إنّ المؤثّر في العقل الثاني هو العقل الأوّل. كما توهم أبو البركات من كلامهم من استناد المراتب الأخيرة إلى المتوسّطة واستنادها إلى العالية؛ وليس كذلك! فإنّ الشيخ خصّ العقل الأوّل بالإبداع الحقيقي.

ولو كان كلّ عقلٍ صادراً ممّا^{١٥} فوقه بلا واسطة كان مبدعاً أيضاً بالحقيقة. فقد^{١٦} ظهر أنّ المذهب ليس إلّا صدور الكلّ من الله تعالى، الأوّل بلا توسّط، والثاني بتوسّط^{١٧}. وفيه نظر؛ لأنّنا لا نسلّم أنّ كلّ عقلٍ لو صدر ممّا فوقه كان مبدعاً بالحقيقة [٧٦]، بل

١٢. ق: تعالى.

١١. م: فما.

١٠. س: تعالى.

١٥. م: عتاً.

١٤. س: لا يستلزم.

١٣. ج: بهذا.

١٧. م: ص: بنرسله.

١٦. م: ص: وقد.

بتوسط المبدأ الأول، فإنه لما كان وجوده موقوفاً عليه كان إيجاداً أيضاً موقوفاً عليه بالضرورة.

[٣/٢٥٥-٢/٥١] قوله: إشارة.

لما فرغ من بيان ترتيب عالم الأفلاك شرع في ترتيب موجودات عالم الكون و الفساد. فالأجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال أن يكون الثابت وهو العقل علّة تامّة للمتغير لا متناع التخلّف فلا بد أن يكون في علّتها^١ التامة نوع تغير، وإذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة إلا الأجسام^٢ السماوية فقد علم أن لها دخلاً في إيجادها، لكن لا يجوز أن يكون عللاً موجدة لها فإن الجسم لا يوجد الجسم، فتعيّن أن يكون عللاً معدّة بمعنى أنها بحركاتها تحدث في هيولى^٣ عالم الكون و الفساد استعدادات مختلفة هي شرائط لفيضان الصور عليها. فتوله: «قابلة لجميع أنواع التغير» أي: يقبل توارد جميع أنواع الصور.

وليس المراد توارد الأعراض^٤، فإن الكلام في تغير وجوداتها، إذ تلك الأجسام تكون و تفسد بخلاف الأفلاك، فأنها لا تكون و لا تفسد. وأما الأعراض فكما يتوارد^٥ على الأجسام الكائنة يتوارد أيضاً على الأفلاك كالحركات والأوضاع وغيرها. ولهذا قال: «وكان كل واحد^٦ منهما قابلاً للتغير والحركة في حده». أي: حقيقة، فإن الهيولى إذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة، ثم إذا زال تلك الصورة وحصلت^٧ صورة أخرى كان لها حقيقة أخرى. وأما الصورة فتغيرها هو زوال صورة و حدوث أخرى. ولما كان للأفلاك أحوال مختلفة وأحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخاصة^٨ يحصل الهيولى من العقل الفعّال، ومن حيث اختلافها في الأحوال يحصل صور العناصر.

لا يقال: لا دخل للأجرام السماوية في هيولى عالم الكون و الفساد، لأنّها ثابتة يمكن استنادها إلى مجرد العقل؛

٣. س: هيولى.

٦. م: واحد.

٩. م: عالم.

٢. م: الأجرام.

٥. ج: توارد.

٨. م: الخامسة.

١. م: العلّة.

٤. س: الاعتراض.

٧. س، ق، ج: حصل.

لأننا نقول: قد تبين أن وجود الهيولى موقوف على الصورة. ولما كان للأجرام السماوية مدخل في إحداث الصور كان لها دخل في الهيولى؛ لا^١ على سبيل إيجادها، بل في إعدادها للصور حتى يدوم ويبقى.

[٣/٢٥٨-٢/٥٢] قوله: إن ذلك ليس بسديد عند التفقيش.

فيه^٢ نظرًا لجواز أن تكون لذلك الجسم صورة أخرى نوعية، ثم تزول تلك الصورة بواسطة إعداد الحركات السماوية وتحصل هذه الصور الأربع، لكنهم ذهبوا إلى قدم الأجسام العنصرية بنوعها. وذلك الاحتمال منافٍ له.

[٣/٢٥٩-٢/٥٢] قوله: فتأمل حال^٣ التخلخل.

فإن التخلخل - وهو ازدياد البعد والمقدار إنما يكون بعد الحرارة، والحرارة بعد الصور النوعية؛ فهي سابقة على المقادير والأبعاد.

[٣/٢٦٠-٢/٥٣] قوله: وأما^٤ الأمور المنبعثة^٥ من السماويات^٦.

لما كانت الطبائع والصور والنفوس تصدر عنها أفعالها في بعض الأوقات دون بعض، ففعلها لا يكون إلا بحسب إعداد من الفلكيات^٧، فيفيض عليها استعدادات يصدر عنها بحسبها الأفعال والتحريكات. وهي المرادة من «الأمور المنبعثة من^٨ السماويات». و تحصل بحسبها بين الأجسام مازجات، كما أن القوى الغذائية تحصل جوهر الغذاء والحركة وتنفذه في خلل الأعضاء، فيصير جزءًا منها بدلًا لما يتحلل^٩.

[٣/٢٦١-٢/٥٣] قوله: منها^{١٠}: إن الاستعدادات المذكورة.

أي: الاستعدادات إما أن تكون موجودة في الخارج، أو معدومة فيه. والقسمان

١. م: لا. ٢. ج: وفيه. ٣. م: حال.

٤. م: أما. ٥. م: المقتضية. ٦. م: الماديات.

٧. م: فعلها... الفلكيات. ٨. م: عن. ٩. م: م: منها.

١٠. م: لا يكون.

باطلان؛ فالقول بالاستعداد باطل.

أما إذا كانت معدومة فلأن المادة حينئذٍ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لامعة، فلا يكون لها رجحانٌ وألويةٌ بالقياس إلى بعض الصور دون بعض. وأما إذا كانت موجودةً فصدورها عن السماويات يقتضي القول بأن السماويات يصلح أن يكون عللاً للحوادث، فجاز صدور الصور عنها، ولم يحتج استنادها إلى العقل. وإن امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللاً لصور الأجسام فلا أقل من إمكان استناد جميع الكيفيات والأعراض إليها لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها^١ إلى الصور النوعية للأجسام.

والجواب: إن القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر إلا بوضع مخصوص، ولا كل أثر، بل ما يناسبها، فإن الشمس لا تؤثر إلا فيما يحاذيها، ولا يحصل منها إلا ضوء وبواسطته^٢ سخونة، فلا يلزم إمكان صدور جميع الأعراض عن^٣ السماويات.

[٢/٥٤-٣/٢٦٢] قوله^٤: إنما يجوزونه في النفوس فقط.

هذا ممنوعٌ! فإن العقول لا يتوقف جميع أفعالها على المادة بخلاف النفوس [٧٧]. فمن الجائز توقف بعض أفعال العقول على المادة واستعدادها. وأما المبدأ الأول فلا وسط بينه وبين أول معلولاته، وإلا لم يكن أولاً.

[٢/٥٤-٣/٢٦٥] قوله: صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعلٍ واحدٍ إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه^٥.

إن أراد صدور الأفعال عن فاعلٍ واحدٍ بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل^٦ ليس فاعلاً بالذات؛ وإن أراد صدورها عن فاعلٍ واحدٍ مطلقاً [٧٨]، فوجوب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوعٌ. فقد سبق أن واجب الوجود مبدأً للكل وهو متعال^٧ عن

١. م، ص: ، يستندون.

٢. ق: بواسطة.

٣. م، ص: عن.

٤. ج: التي... له.

٥. م: العوامل.

٦. ج، ق: + بل.

٧. م: متعالي.

الحيثيات.

و لئن سلّمنا ذلك فلا نسلّم أنّه يلزم أن يكون فاعل الصور جوهرًا من العقليات متأخّر الوجود. فإنّ كلّ^١ عقل مستجمع لكّمالات غير متناهية، فجاز أن يحصل من العقل الأوّل لاشتعاله على صور علمية غير متناهية. اللهمّ إلّا أن يقولوا: العقل^٢ الأوّل لا صورة فيه، و إنّما الصورة العلمية في العقل الفعّال. والله^٣ أعلم بجليّة الحال^٤!

١. م: كان.

٢. م: العقل.

٣. م: + تعالى.

٤. م: + و الحمد لله تعالى.

تعليقات
المحقق الباعنوي
على متن المحاكمات
(النمط السادس)

١. قد ذكر الشارح في أوائل النمط الخامس عند دفع اعتراض الإمام حيث قال: « ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه - تعالى - ليس بقادرٍ مختارٍ، بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا توجبان كثرةً في ذاته».

أقول: لعله اكتفى بما ذكره أولاً ولم يتعرض لهذا الكلام من الإمام في هذا الموضع.
٢. في هذا التفريع نظرٌ ظاهرٌ، والتحقيق أنه لا شك أن الحارَّ من حيث أنه حارٌّ منتقشٌ وليس بمصوَّرٍ، وهذا لا يمتنع التعريف، لكن هذا النقش والتصوير إنما يحصل بربط المعرَّف بالمعرَّف وحمله عليه، ولهذا قيل: « معرَّف الشيء ما يقال عليه لإفادة تصوُّره». ومن المعلوم أنه لا يتصوَّر الحمل بدون القضية؛ فالمرْكَب من المعرَّف والمعرَّف قضيةٌ. نعم! القضية والتصديق المتعلِّق بها ليست مقصودةً بالذات، بل كانت وسيلةً للتصوير. وقول الشارح حيث قال: « فإنَّ الحدَّ يُحمل على المحدود و يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور و يجعل ذلك مقدِّمةً خطائية»، ربَّما يؤيد ما ذكرنا.

ثم لو نزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريحة في التركيب الخبري، ولا يحتمل التوصيفي؛ فيكون قضيةً لا محالة.

[٢/٣ - ٣/١٤١] قال الشارح: وإن كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بد من إفادة التصوُّر.

الحق في الجواب أن يقال: الفقر والغنى قد يفسران مقيساً إلى الإضافات /DA20/

المحضنة وإلى المال، ولما كان المراد بهما في هذا المقام ليس ما اعتبر مقيساً إلى أحدهما،
بيّن المراد بأنّ الغنى أي: ما يراد بهذا اللفظ في الاصطلاح كذا،

والمحتاج في شيء من تلك الأمور الثلاثة إلى خارج هو المراد من لفظ «الفقر».
والمراد من لفظ «الغنى» يحتمل أن /MA56/ يكون غير هذا المعنى بحسب المفهوم، و
كذا المراد بلفظ الفقر، فيكون الحمل مفيداً. وعلى هذا القياس سائر التعاريف اللفظية
الاصطلاحية.

هذا إن حمل التعريف على اللفظي كما هو الظاهر، وإن حمل على الحقيقي فالفرق
بالإجمال والتفصيل على ما هو المشهور تكفي لفائدة الحمل.
وقد صرح بعض المحققين بأنّه قد يكون نظرياً.

[٢/٣ - ٣/١٤١] قال الشارح: لأنّ الموضوع هو الفقير المقيّد و المحمول هو الفقير المطلق.
في هذا الجواب بحث؛ إذ كما أنّ حمل المحدود على الحدّ غير مفيد بناءً على
اتحادهما كذلك حمل ما هو المطلق على المقيّد غير مفيد. مثلاً إذا قلنا: «الحيوان الناطق
حيوان» لم يكن لهذا الكلام فائدة. ولوقيل: إنّ حمل الشيء على نفسه غير متصوّر إذ
الحمل يقتضي التغاير لكان هذا الجواب مقيّداً.
والحاصل: إنّ المتبادر من عدم فائدة الحمل أن يكون بديهياً أولاً وإنّ حمل الشيء
على نفسه كذلك، كذلك حمل الذاتي على ما هو ذاتي له.
ويمكن دفعه بالعناية.

٣. هذا بحسب توجيهه حيث حمل الجواب الأوّل على المناقضة والمنع التفصيلي، و
أمّا إذا حمل على النقض الاجمالي كما هو الظاهر من قول الشارح: «كلام هذا الفاضل
يقتضي أن يكون كلّ قضية»... إلى آخره، فلا يلزم خلاف الترتيب؛ بل مرتبة الاجمال
ينبغي تقديمه على التفصيل.

٤. هذا إنّما يتوجّه على التوجيه الذي ذكره حيث جعل قول الشيخ: «فمن احتاج»...
إلى آخره /MB56/ دليلاً على ما سبقه؛ وأمّا لو حمل على أنّه حكم لازم من التعريف

السابق كما يدلّ عليه تقرير الشارح فلا يلزم ذلك.

٥. لأنّه إن لم تتحقّق المغايرة فلا يصحّ التعريف، لأنّه تعريف الشيء بنفسه؛ وإنّ تحقّق المغايرة فكان الحمل أيضاً مفيداً.

أقول: هذا الجواب إنّما يصحّ على ما نقله الشارح كلام الإمام؛ وأمّا على ما نقله صاحب المحاكمات فلا؛ إذ المغايرة بالإجمال والتفصيل يكفي للتعريف. ولا يكفي استعمال المقدّمة في المقامات البرهانيّة وإنّ كفى للاستعمال في المقام الخطابي على ما تقرّر في فنّ البرهان.

ثمّ لا يخفى أنّ للإمام أن يقول: هذا التعريف الذي ذكرته إنّما نقلته من الشيخ، وليس دليلاً عليّ؛ إذ كما لم أَرْض باللازم لم أَرْض بالملزوم أيضاً.

وأما أنّه إذا كان كذلك فلم لا يتعرّض الإمام على الأوّل؟! فمما لا يُسمع!

[٢/٤ - ٣/١٤٣] قال الشارح: فإنّه إن فعل كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلاً.

فيه بحث؛ لأنّه إن أريد أنّ من يفعل الفعل لأنّه حسنٌ كان تحصل له من فعله الحسن صفةٌ حسنةٌ حقيقةً على ما يدلّ عليه قوله: «و يظهر من ذلك أنّ هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله»، فذلك غير ممنوع؛ بل لو لم يكن ههنا إلّا كون فعله حسناً فلم يكن إلّا حسنٌ كان صفةً لفعله بالذات، وكان وصفاً للفاعل بالعرض على تقدير وصف الشيء بحال متعلّقه؛

وإنّ أريد أنّ نفس الفعل متّصفٌ بالحسن، فاللازم افتقاره في تحصيل حسن فعله إلى أن يفعل حتّى /MA57/ يتّصف الفعل بصفة الحسن، وذلك لا ينافي الغنى على ما مرّ تفسيره.

فإن قلت: نختار الأوّل ونقول: لا شك أنّ من يفعل فعلاً حسناً صار متّصفاً بأنّه يستحقّ المدح، واستحقاقه للمدح صفة كمالٍ حقيقيّ له؛

قلت: استحقاق المدح لا نسلم أنّه صفةٌ حقيقيةٌ، بل هو صفةٌ عارضيةٌ للشيء بالقياس

إلى المدح.

فإن قلت: يلزم كون الباري لم يستحق مدحاً خاصاً من جهة فعله هذا ثم صار مستحقاً!

قلت: لا محذور فيه لأن هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذي كان الائق حدوثه فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقاً للمدح، بل يترك في ذلك الوقت مستحق المدح، والاستحقاق لما كان صفة إضافية لا محذور في حدوثه وحصوله بعد ما لم يكن.

ثم من قال بأن الأفعال متصفة بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب - تعالى - بفعله الحسن، بناءً على أن حسن الفعل صار سبباً لصفة كمال له على ما عرفت أنه مقدمة يبتنى عليها الدليل المذكور، سواء كان الفعل معللاً بغاية أم لا. فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم أن يقولوا بالحسن والقبح العقليين، وإلا يلزم عليهم الاستكمال على أي حال، فما نقله صاحب المحاكمات رداً على الإمام: «إن الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي» لو تم لزم ورود هذا الإشكال عليهم.

و سنتكلم فيما نقله إن شاء الله - تعالى -

ثم أقول: التفصيل إنه إن لم يكن الواجب فاعلاً بالاختيار والإرادة /MB58/ - تعالى - عن ذلك على ما فهمه الإمام من كلام الحكماء؛ فلهذا القول أي: تنفي الغاية والفرض عن فعله - تعالى - وجه؛ بل لم يكن الحق سواء!

و إن قيل بكونه فاعلاً بالاختيار على ما هو الحق وفهمه الشارح من كلامهم، ويدل عليه قول الشيخ أبونصر في تعليقاته حيث قال: «واجب الوجود علم كنه، قدرة كنه، إرادة كنه»، وما اشتهر أيضاً منهم أنهم قالوا بأنه - تعالى - فاعل بالاختيار لكن بمعنى أنه إن شاء فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعل فإن لم يقل بالحسن والقبح العقليين فيمكن أيضاً القول بتنفي الفرض عن فعله تعالى، على ما اختاره الأشاعرة؛ وإن قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث أخذ فيه أن الفاعل بسبب الفعل الحسن يتصف بصفة حقيقية كمالية.

ثم مع قطع النظر عن هذه المرتبة نقول: لا يجتمع مع القول بتنفي الغاية والفرض عنه - تعالى - وذلك لأن من كان فاعلاً بالاختيار وكان بحيث إذا فعل شيئاً كان يمدح عقلاً في نفس الأمر وإذا ترك كان يذم وكان عالماً بهاتين الصفتين، فالإنصاف أن يقال: إن فعله

كان معللاً بغرض تحصيل للمدح و دفع للذم، و إلا كان سفيهاً. و لهذا كان المعتزلة :
القائلون بالحسن العقلي أثبتوا لفعله - تعالى - غايةً و غرضاً؛ فتأمل!

٦. الأولى أن يقول: العلة الغائية لما كانت علةً لفاعلية الفاعل سواءً كانت العلية من حيث الوجود أو من حيث المهيّة و كان الواجب - تعالى - كما كان علةً فاعليةً لمعلوله كان فاعلاً لفاعليته أيضاً بالقياس إلى معلوله لأنه تامّ العلية فلم يحتج فاعليته إلى أمر خارج من ذاته، فذاته باعتبار أنه مؤثر فاعلٌ لفعلٍ و باعتبار أنه علةً لفاعلية كانت علةً غائيةً له. و أمّا المبدأ العالي كالعقل الأوّل فغاية فعله هو المبدأ الحقّ من حيث أنه يفعل لغرضٍ له فيه. فالغاية في الحقيقة تشبّهه بجنابه؛ لا بأن يحدث ذلك حتّى يلزم كونه بالقوّة بل بأن يوجد وجوداً ازلياً.

و أمّا ما ذكره فبعيداً! لأنه جعل الواجب غايةً لفعل العقل باعتبار أنه فاعلٌ لذاته و ذاته غايته لفعله.

٧. قد ذكر الشارح في جواب المثال الأوّل الذي ذكره كلاماً بهذه العبارة: « و هي هنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات، لأنّ الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية و هي استفادة كمالٍ منه لنفسه، لا اتصال كمالٍ لغيره، و إنّما وقع على رأس الإنسان اتفاقاً؛ و قال في ذيل جواب المثال الثاني: « و هكذا حال سائر القاعات الطبيعية، فإنّها لا تفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلاّ بالعرض». و قد شرحه صاحب المحاكمات بقوله: « فإنّ كلّ فاعل طبيعي يفعل شيئاً و ذلك الفعل كمالٌ له بالذات، و أمّا أنّه كمالٌ لغيره فهو بالعرض». فتلخّص ممّا نقلنا أنّ طبيعة الدواء كطبيعة الحجر لا يفعل إحداث الكيفية إلاّ لنفسه، لأنّه كمالٌ لها. و أمّا أنّه كمالٌ للغير و كان ممّا ينبغي له فإفادته له إنّما هو بالعرض لا بالذات. و الدليل عليه: أنّه إذا أورد الفلفل على مزاجٍ حارٍّ أحدث كيفةً هي نفس كيفةٍ أحدثها في مزاجٍ باردٍ، مع أنّ تلك الكيفية ممّا ينبغي للمزاج الثاني دون الأوّل؛ فعلم منه أنّ كونه ممّا ينبغي لهذا المزاج ليس أثر طبيعة الدواء. فهذا جواب الاعتراض الأوّل.

و أمّا ما ذكره بقوله: « على أنّ المراد بالذات إنّ كان بلا واسطة»، فجوابه: إنّ كلام الشيخ في هذا المقام على ما يدلّ عليه فصل بيان العناية مبنيٌّ على ما نقله الشيخ في بعض كتبه

من أن الحكماء المحققين ذهبوا إلى أنه - تعالى - مؤثر قريب في الجميع، وأنه لا يفيض الوجود إلا منه، والبواقي بمنزلة الآلات /MB59/ والشرائط ومنتبين هناك إن شاء الله أن كلامه مبني على هذا المذهب، وصار الكلام حينئذ أن المراد من «العلّة بالذات»: الفاعل القريب سواء كان هناك آلة وشرط أم لا. ولقطة «بالذات» إذا استعمل مقابل «بالعرض» يراد مثل هذا المعنى، والواجب فاعل قريب للجميع. وأما الدواء فلا نسلم أنه فاعل لإحداث الكيفية الملائمة من حيث أنها ملائمة وينبغي للمزاج، بل إنه فاعل لنفس تلك الكيفية. وأما فاعل تلك الحالة فلعله هو الطبيب الحاذق؛ بل الواجب - تعالى - هذا ويرد على تقريره: أنه يدل على أن العلة البعيدة للشيء يفيد حقيقة لا بالعرض حيث قال: «وإن كان المراد أنه يفيد بالحقيقة لا بالعرض سواء كانت بلا واسطة أو بواسطة فاختلال الأعضاء حيث جعل علة العلة علة بالحقيقة، فإن اختلال الأعضاء موجب للانطفاء والانطفاء موجب للموت، فاختلال الأعضاء موجب للموت. وذلك ظاهر البطلان؛ لأن أثر العلة البعيدة لا يصل إلى المعلول على ما هو المشهور.

[٢/٦ - ٣/١٤٨] قال الشارح: كما أنه من عرف البارد بأنه شيء يصدر عنه...

السر في ذلك أن المشتقات ينقسم إلى ما بالذات وما بالعرض باعتبار موضوعاتها. مثلاً المتحرك بالذات ما يكون موضوعاً للحركة لذاته أي: حقيقة لا بالعرض، لأن الحركة وصف لمجاوره، والمتحرك بالعرض ما يكون له علاقة بما هو موضوع حقيقي للحركة، فالمبادي مع قطع النظر عن انتسابها إلى موضوعاتها لا يتصف بكونها بالذات أو بالعرض. والحاصل: إن الموجود من الحركة في صورة تحرك السفينة ليس إلا شخصاً قائماً بالسفينة؛ إلا أنه إن نسبت إلى السفينة كانت بالذات بمعنى أن السفينة لذاتها /MA60/ متصفة بها، وإن نسبت إلى الجالس فيها كانت بالعرض بمعنى أن جالسها متحرك بالعرض. ولم تتحقق حركة أخرى قائمة بالجالس تسمى حركة بالعرض، بل إنما يتحقق له أمر اعتباري من جهة هذا أي: كونه بحيث سفينة تحركت.

ويظهر عند هذا وما ذكره من النظر أنه حمل «إفادة ما ينبغي» في كلام الشيخ على

المفاد الذي ينبغي للمستقيض حتى يصحّ الكلام و يطابق نظيره، و إلاّ فالإفادة يمكن انتسابها إلى ما هو فاعلها حقيقةً و إلى ما هو فاعلها بالعرض. و ليس مثل البرودة، بل مثل التبريد الذي يجري فيه بالذات و بالعرض؛ فتأمل!

٨. فيه نظر! لأنّه لمّا كان المعتبر في موضوع القضية الثانية أحد الأمرين؛ إمّا قبح الترك أو عدم حسن الترك، فعدم استلزام ترك الحسن لخصوص قبح الترك لا يدلّ على نفي التلازم، لجواز استلزامه و هو القدر المشترك. بل الحقّ ذلك، لأنّ ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك، لأنّه إذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن، و كان مستلزماً لأحد الأمرين.

و ينبغي أن يحمل قوله: «و ما لا يحسن تركه لا يلزم أن يكون فعله حسناً» على أنّه اراد «بفعله» فعل تركه أي: فعل ترك ما لا يحسن تركه ليستقيم الكلام.

[٢/٧ - ٣/١٥١] قال الشارح: إنّ تمثّل النظام الكلّي في العلم السابق....

هذا الكلام على طبق كلام الشارح مبنيّ على أنّ علم الواجب بالممكنات ليس بحضورها عنده، بل بارتسام صورها في ذاته - تعالى - أو في مجرد آخر على ما سيجيء في نمط التجريد؛ إذ سبق العلم الحضوري على وجود المعلوم و حضوره غير متصوّر. و كذا يشعر بما نقله الشيخ: إنّ الحكماء /MB60/ المحقّقين ذهبوا إلى أنّ مفيض الوجود في العالم هو الله - تعالى، و إمّا العقول و ماعداهم فبمنزلة الآلات و الشرائط.

فإنّ قلت: العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور، فعلمه - تعالى - يكون زيداً موجوداً في الوقت الفلاني إنّما هو لأنّ زيداً موجوداً في الوقت لا محالة، فلو علّل كونه فيه بعلمه لزم الدور؛

قلت: تبعية العلم للمعلوم كونه ظلاً له و يعتبر مطابقتها له، إلاّ أنّه معلول له متأخّر عنه في الوجود. كيف و العلم قد يكون متقدّماً على معلومه زماناً؟! و المتقدّم زماناً لا يكون معلولاً للمتأخّر.

فإنّ قيل: لو كان علم الواجب علّةً لحدوث الحوادث و من جملة أفعال العباد و ظاهراً

أنه علةٌ مستلزمة، فيلزم الإيجاب، فيشكل أمر الثواب والعقاب؛

قلت: علم الواجب علةٌ لحدوث الحوادث المستندة إليه، وأفعال العباد عند الشيخ مستندةٌ إليهم لا إليه تعالى، و ستجيب هذه أجوبةً أخرى في نمط التجريد.

٩. الطبع إذا اقتضى سكوناً فإنما يقتضي سكوناً في موضع معين أو على وضع معين، لأن كل جسم إذا خلى وطبعه لا بد له من سكون معين، فهو طبيعي، فإذا أخرج القاسر عن ذلك الموضع أو غيره عن ذلك الوضع كان يتحرك إليه طبعاً لو لم يكن هناك قاسر، فبالضرورة يكون فيه مبدء ميل طبيعي، وقد عرفت امتناعه. وزوال القاسر وإن كان ممتنعاً في نفسه فلا شك في جوازه نظراً إلى ذات الجسم الفلكي، فيلزم جواز الحركة /MA61/ الوضعية الطبيعية، وقد ثبت امتناعه؛ هذا خلف!

١٠. أي جزئياً فقط، فلا ينافي ما سيجيء من إثبات المراد الجزئي أيضاً.
و الأظهر أن يقول هكذا: «فمرادها إما أن يكون كلياً أو لا يكون كلياً أصلاً، والثاني محالٌ لما ذكر».

١١. لا يخفى على المنصف أنه يجوز زوال الظن الفاسد، فينقطع الحركة مع أنها حافظة للزمان. وأيضاً عدم نيل المطلق في الأزمنة الغير المتناهية الأزلية كيف لا يورث الفتور في سعيه؟!

١٢. يمكن دفع النقض بوجهين:

أحدهما: إن الجزئي إذا حصل فإذا تحرك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال، و أمّا إذا حصل الكلّي فإذا تحرك بعد ذلك لا يلزم ذلك، وذلك لأنّ تحصيل الكلّي كان متعدّداً بتعدد تحصيل جزئياته، فتحصيل كل جزئي يكون تحصيلاً لذلك الكلّي؛ فتأمل!
و ثانيهما: إنّ لنا أن نقول: المطلوب في صورة أن يكون مراده هو حصول الكلّي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية، و لا يمكن أن يقول: لعلّ المطلوب في صورة أن يكون مراده جزئياً مجموع الجزئيات الغير المتناهية، إذ لا شك أنه جزئي، وذلك لأن إدراك الأمور الغير المتناهية نحو التعقل ممكن بأن يكون هناك مفهوم كلي جعل آلة لملاحظة تلك الجزئيات، و أمّا تخيّل الجزئيات الغير المتناهية معاً فمحالٌ لوجودها في الخارج.

لا يقال: لعل تلك الجزئيات صارت متخيَّلةً على سبيل التعاقب في الأزمنة الغير المتناهية!

لأننا نقول: فحينئذٍ لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات، بل حينئذٍ كان المراد جزئياً واحداً، فإذا حصل اراد جزئياً آخر وهكذا. وهذا بحث آخر ذكره أول البحث حيث قال: «و إنما يكون /MB61/ كذلك لو لم يستعدّ بواسطة نيل ذلك المراد لارتداد جزئي آخر، و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية».

١٣. تنميته إن الجواهر المجرد عن المادّة التي يستمكل به نفسه هو عقل غير مباشرٍ للتحريك؛ و على هذا يظهر مخالفته لما ذهب إليه الشيخ.

[٢/١٠ - ٣/١٦٣] قال المشرح: و الإرادة المنبعثة عن إرادة كلية يتصوّر بها...

هذا التقييد لدفع شبهة ربما تورد، و هي: إن الإرادة الجزئية لما كانت جسمانية يجوز أن يكون نحو محالٍ بناءً على ظنٍّ أو تخيّلٍ فاسدين؛ فأجاب: بأن الإرادة الجزئية المنبعثة عن الإرادة الكلية التي للجواهر المجرد عن الغواشي المادية لا يكون نحو محالٍ بناءً على ظنٍّ فاسدٍ، لأنّه إنّما ينشأ من سوء الاستعداد؛ فتأمل!

١٤. أمّا دفع الاعتراض الأول و هو قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون مراد الفلك محسوساً»، فبأن يقال: لما كان حركة الفلك إراديةً فمراده لا بدّ أن يكون معشوقاً، و حينئذٍ إمّا أن تكون حركته لنيل ذاته أو صفاته أو شبهه. و الأوّلان باطلان، فتعيّن أن يكون لنيل شبهه. و لما كان حركة الفلك أزليةً أبديةً فلا بدّ من أن يكون ذلك المعشوق الذي يطلبه بالحركة التشبه به ذا كمالاتٍ غير متناهية. و لا يكون ذلك أمراً محسوساً أو متعلقاً به كالنفس، فلا بدّ أن يكون عقلاً. فبهذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدّمات التي ذكرت في الدليل لإبطال كونه محسوساً؛ لكن هذا جوابٌ بتغيير الدليل.

نعم! يمكن أن يقال: طلب المحسوس /MA62/ إمّا للجذب من حيث الذات أو من حيث الأحوال، و يكون منشأ قوّة مشوقيةً شهويةً؛ و إمّا للدفع كذلك، و منشأ القوّة

الغضبية.

و الحاصل إنَّ طلب المحسوس إمّا ليكون وجوده مراداً أو لكون عدمه مراداً. و ما ذكره من المعرّف و غيرها فمن قبيل الأوّل، لأنّ معرفة المحسوس و التشبّه به ناشئة من القوّة الشوقية الشهوية.

فإنّ قلت في دفع قوله: « و من الجائز أن تكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية »: إنّ القوى الجسمانية لا تقوي على تحريكات غير متناهية، و سيجيء أن المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق لتحقيق الترتيب بينها من جهة الترتيب بين الحركات المتوجّهة إليها؛

قلت: القوّة الجسمانية آلة و واسطة في الحركة لا محرّكة، و الدليل إنّما قام في الثاني دون الأوّل؛ وأمّا المحسوسات فيمكن أن يكون حصولها على سبيل التعاقب. نعم؛ يمكن أن يقال: ذلك المحسوس المتشبه به إنّ كان فلکاً آخر كان متحرّكاً و ننقل الكلام إليه و لا يتسلسل، و إنّ كان من العنصریات لزم استكمال العالي بالسافل.

و كذا يمكن دفع قوله: « لكن من الجائز أن يكون اتّصافه بها على التعاقب » بمثل ما مرّ آنفاً. و هو أنّ ذلك المتشبه الذي كان متّصفاً بصفات كمال غير متناهية متعاقبة إنّ كان فلکاً آخر ننقل الكلام إليه. و لا يجوز أن يكون جسماً عنصرياً أو ما يحلّ فيه، و إلاّ لزم استكمال العالي بالسافل. و كذا لا يجوز أن يكون نفساً غير فلکي، إذ لا يكون لغيرها كمالات غير متناهية لا على سبيل الاجتماع و لا على سبيل التعاقب.

و كذا يمكن دفع /MB62/ قوله: « يجوز أن يكون هو المبدء الأوّل » بأنّ الحركات المختلفة بالنوع لا يكون للتشبيه بأمر واحد. غاية الأمر أنّ تلك الحركات على هذا التقدير تختلف قوّة و ضعفاً، و لكن تكون متشابهة لا مختلفة؛ فتأمل !

١٥. /DB19/ الجواب عنه: إنّ أجزاء الفلك يتعيّن بعضها للقبطية و يكون ساكناً، و بعضها يتعيّن لكونه منطقة متحرّكة حركة سريعة و هو ما أقرب إلى المنطقة يكون حركته سريعة بالنسبة إلى ما هو أقرب إلى القطبين. فهذه الاختلافات لا يمكن استنادها إلى طبيعة الفلك أو هيولاه لأنّ طبيعة الجميع و هيولاه واحد، فلا بدّ من استنادها إلى الأغراض و التشبّه

بمعشوقه. نعم! يمكن أن يقال: الموجود ليس إلا متحرّكاً واحداً هو جرم الفلك و حركة واحدة قائمة به، وكثرة التحركات و اختلاف أحوالها من السكون و الحركة و السرعة و البطؤ إنما هو بحسب الفرض و الاعتبار. غاية الأمر أنه اعتباري متحقّق في نفس الأمر بناءً على أن له منشأ انتزاع في الخارج. و كما أن وجود تلك الأجزاء بالفعل إنما هو بحسب الفرض فكذلك تلك الاحوال، و كما أن وجود الأجزاء مستند إلى علل و اسباب خارجة عن الطبيعة و الهيولى فكذلك اختلاف أحوالها. و يمكن أن يقال: اختلاف تلك الأحوال مستند إلى التشخيصات الوهمية لتلك الأجزاء؛ بل يقال: لعلّ تميّزها و تعيينها الوهمي بنفس تلك الأحوال.

١٦. /MA63/ لو كان سببه اختلاف النفوس في القوّة و الضعف لزم تشابه الحركات و عدم اختلافها إلا في القوّة و الضعف، كالاختلاف في المشبّهات بهما على ما مرّ في الشرح حيث قال: « و الشيخ أبطل ذلك بأنّه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و الأقطاب، وإنّ أوجب قصوراً فإنّما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام، لا مخالفته».

[٢/١٣ - ٣/١٧٠] قال الشارح: و ذلك لأنّ كلّ قصد يكون من أجله مقصود....

اراد أن كلّ قاصد من حيث أنّه قاصد يكون انقص وجوداً من مقصوده أي: ممّا يحصل مقصوده منه، لأنّ كلّ ما من أجله أي: أجل القصد فيه و الغرض منه شيء آخر فهو أتمّ وجوداً من الآخر القاصد من حيث القصد؛ و لا يجوز أن يستفاد الوجود الاكمل عن الانقص بأن يكون الأكمل يستكمل بالانتقص.

و إنّما وجّهنا هذا الكلام بهذا الوجه إذ لو حملنا على ظاهره يرد عليه: أنّه يلزم أن لا يحصل شيء بالقصد؛ فيلزم نفي الفاعل المختار، إذ الدليل جارٍ فيه بعينه.

١٧. حمل كلام الشيخ على أنّه نقض إجمالي، و لهذا أورد عليه المنع حيث قال: «إنّ منع... إلى آخره. و لا يخفى عليك أنّ ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوى بلا دليل؛ فما أورد عليهم لا يصلح للنقض الإجمالي أصلاً، و لا للمعارضة الاصطلاحية. نعم! يمكن حمله على المعارضة التقديرية أي: يصير كلام الشيخ معارضة لو استدّل على ما ادّعوه، و

لعل كلام الإمام مبني عليه.

والأظهر أن ما ذكره /MB63/ منع و مناقضة على الدليل الذي ذكره الشيخ على إثبات كثرة العقول على ما يشعر به قول الشارح: « ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك»، مع تسليم ما ذهبوا إليه حيث حمل كلام الشيخ على أنه إذا جوّز كون خصوصية الحركة لأجل نفع السافل فليجوّز أن يكون أصل الحركة لأجله، /DB20/ مع أنكم لا تجوّزونه !

١٨. دَفَعَ الشيخ أولاً كلام هؤلاء القوم بأنهم إذا جوّزوا كون خصوصية الحركة لأجل نفع السافل ولم يتحاشوا عن كون العالي مستكملاً بالسافل فيجوّزوا كون أصل الحركة لأجل نفع السافل بأن كان الحركة و السكون بالنسبة إلى حصول غرضه و استخراج كمالاته متساويان، واختيار الحركة لأجل نفع السافل.

و اعترض عليه الإمام: بأن الحركة و السكون ليسا متساويين بالنسبة إلى غرض بناءً على ما مرّ أن غرض التشبيه بالعقل باستخراج الاوضاع، و ذلك إنّما يحصل بالحركة دون السكون.

أجاب عنه الشارح المحقق - رحمه الله - : بأن من قال إن الحركة و السكون متساويان بالنسبة إلى غرض الفلك و جوّز السكون للفلك بالنسبة إلى غرضه في أصل الحركة لا يسلم كون غرض التشبيه المذكور الذي لا يحصل إلا بالحركة، و ذلك لأن إثبات كون غرض الفلك التشبيه المذكور مبني على أصل قالوه في التجويز المذكور و هو كون العالي لا يكون مستكملاً بالسافل. فبعد فوت هذا الأصل و التجويز المذكور لا نسلم منهم كون غرض الفلك هو التشبيه الذي لا يحصل إلا بالحركة. فصار حاصل كلامه - رحمه الله - : أنه /MA64/ ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة و السكون بالنسبة إلى غرض الفلك في أصل الحركة، مع تسليم أنه يطلب التشبيه منهم، بل ذلك إنّما يسلم منهم بناءً على أصل قد قالوه في التجويز المذكور. فالحكم بالتسوية و التجويز اللازم منه على تقدير عدم تسليم التشبيه لا في نفس الأمر و التسوية المذكور أمرٌ مقدّرٌ لازمٌ من تجويز كمٍّ لا واقعي.

ثم بعد الفراغ عن توجيه ردّ الشيخ عليهم المبنّي على ذلولهم عن الأصل المذكور قال: « فلا بدّ من المصير إلى الأصل المذكور»، والتنبية له بقوله: « فاعلّة الداعية»... إلى آخره. و عند هذا ظهر أنّه لازيادة في كلامه - رحمه الله - أصلاً كما فهمه صاحب المحاكمات.

١٩. لا يخفى أنّ ما ذكره سابقاً؛ من أنّ الحركة محصّلة للكمال يقتضي تقدّم الحركة على الكمال و انفعال نفس الفلك عن المفارق؛ وقد صرّح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال: « فهناك أربع سلاسل:

سلسلة الحركات؛

ثمّ سلسلة الأوضاع؛

ثمّ سلسلة التشبّهات؛

ثمّ سلسلة الإدراكات والكمالات».

وما ذكره هنا يدلّ على أنّ حصول الكمال و انفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدّماً على الحركة؛ فبينهما تناقض!

و الجواب: إنّ حصول كلّ حركة متقدّم على كمال، و ذلك الكمال متقدّم على حركة أخرى مترتبة عليه كما مرّ في تكملة النمط الثالث /MB64/ في الحركات الحيوانية: « إنّ حدوث كلّ إرادة سببٌ لحدوث حركةٍ و حدوث كلّ حركةٍ سببٌ لحدوث إرادةٍ أخرى».

٢٠. الجواب: إنّ المراد الانقسام بحسب الفرض إلى أجزاء يكون مجموعها /DA21/ غير متناهٍ بحسب المقدار، و هذا بخلاف المدرة. و توضيحه: إنّ المراد بعدم تناهي حركة الفلك بسبب العدة» أنّ يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية كالدورات الغير المتناهية و المقادير المتساوية إذا كان عددها غير متناهٍ؛ فالمجموع الحاصل منها يكون مقداراً غير متناهٍ. و هذا بخلاف حركة المدرة، لأنّ انقسامها إلى الأجزاء الغير المتناهية إنّما هو على سبيل التناقض، و المركب من المقادير الغير المتناهية إذا كان انقسامه إليها على سبيل التناقض لا يلزم أن يكون غير متناهٍ؛ على ما ذكره الإمام في شرحه. و قد فصله بعض المحقّقين.

٢١. أقول في الجواب: إنَّ اتِّصاف القوة بالزيادة و النقصان إنما هو بأحد الاعتبارات الثلاث، وإذا اعتبرت من حيث هي فلا يتَّصف بشيءٍ منها.
- و الحاصل: أنَّهما يعرضان الكمَّ بالذات، و ماعداه إنما يتَّصف بهما بالعرض و بواسطة ما هو كمٌّ بالذات إما المتَّصل كالزمان، أو المنفصل و هو العدد.
- إذا عرفت هذا فنقول: إنَّ أراد بلزوم كون القوة الأولى أقوى من الثانية لزوم كونها أقوى منها في الشدَّة فغير لازم، و هذا ظاهر؛
- و إنَّ أراد لزوم كونها أقوى منها في المدة، فانتفاء اللازم غير ممنوع؛ إذ لا معنى له إلا كون زمان حركة القوة الأولى أزيد من زمان الثانية، و هذا ممَّا لا شكَّ فيه.
٢٢. فيه نظرٌ ظاهرٌ؛ لأنَّا نعلم بالضرورة أنَّ الحركة إذا وقعت على خطٍّ مستقيم ثمَّ انقطعت عنها إلى جهةٍ أخرى بحيث يحدث زاوية الانعطاف كانت الحركة الأولى مخالفةً للثانية في الميل و في الجهة، فلا يكونان متَّحدين متَّصلين فيكونان حركتين مختلفتين، إذ لا معنى لاختلاف الحركتين سوى هذا.
- نعم ! يمكن أن يقال: الحركة الحافظة للزمان لعلَّها حركةٌ دوريةٌ كحركة النقطة الجوّالة بأن ينتقل المتحرِّك بهذه الحركة عن جهةٍ أخرى و عن سمتٍ إلى سمتٍ أخرى من دون أن يحدث الزاوية. لكن في صورة تحقُّق الزاوية لا شكَّ في تحقُّق اختلاف الحركتين.
٢٣. فيه بحث ! لأنَّ هذا التوهم قائمٌ يتمُّ فيما إذا كان المتحرِّك واحداً، و أمَّا إذا كان هناك متحرِّكات في آن انتهاء الحركة أحدها لم يتحرَّك الآخر فلا يلزم.
- فإنَّ أجيب: بأنَّه حينئذٍ لم تكن تلك الحركة متَّصلةً واحدةً لاختلاف الموضوع، و ذلك يقدح في اتصال الزمان؛
- فمع أنَّه لا دليل على أنَّ الزمان من الأزل إلى الآن متَّصلٌ واحدٌ، بل نلَّه مركَّبٌ من قطعاتٍ كلِّ واحدةٍ منها قابلٌ للتقسمة؛ نعم ! لا يمكن تركيبه من أجزاءٍ غير قابلةٍ للتقسمة.
- نقول: بهذا ثبت امتناع كون الحركة الحافظة للزمان مختلفةً مطلقاً سواء كان هناك متحرِّكٌ واحدٌ أو متحرِّكات متعدِّدة، من غير حاجةٍ إلى التمسك بأنَّ بين كلِّ حركتين مختلفتين زمان السكون؛ مع أنَّه لم يثبت على ما استعرفه.

٢٤. فيه نظر! لأن من قال بأن الوصول زمني كان تحققه عنده موقوفاً على مرور الزمان. ولم يكن عدم تحققه في نصف ذلك الزمان محذوراً عنده.

فالصواب أن يقال: لما كان الوصول يحصل عند انقطاع الحركة كان آتياً بالضرورة. ٢٥. DB21/ هيهنا بحث! لأن كون الحدود بالفعل في صورتين مبني على أن اختلاف الأعراض الغير القارة كما النقض الأول، بناءً على أن التماس من الأعراض الغير القارة أو القارة كما النقض الثاني يوجب الانقسام و الامتياز في الخارج؛ وقد عرفت في أول الطبيعيات ما فيها و مع ذلك فيرد عليه: أنه لو صحّ ذلك لكان جارياً في حدود المسافة على ما ذكره الشيخ في النقض، لأن التماس في كل آن بحدّ آخر، فينقسم المسافة كما في الصورة الأولى. وكذا يجرى في النقوض المثقولة عن الإمام؛ والتفرقة تحكم بحث! ثم أقول: التزام السكون في صورتَي النقضين على ما نقله عن الشيخ مكابرة صريحة، وكيف يصحّ أن يقال: إن متحركاً يتحرك في وسط سطح متصل واحد كان كله أبيض و تكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينهما سكون أصلاً! ثم إذا صبغ بعضه فحينئذٍ إذا تحرك فيه يلزم تخلل السكون.

٢٦. لا يخفى على أحد أنهم كثيراً ما يسندون الأفعال إلى الآلات بالصدور عنها.

٢٧. فيه نظر! لأن زوال الوصول عبارة عن المفارقة، وهي لا تحصل إلا بالحركة و مرور الزمان. إلا أنه لا يمكن تعيين ذلك الزمان، فإن كل زمانٍ فرض فلا شك أن المفارقة حاصلة في أثناءه.

والحاصل: أنه لا يتحقق زمانٌ كان مبدأً للمفارقة بأن كانت المفارقة حاصلة فيه لم تكن حاصلة قبله، و لا ينافي ذلك حدوث الحركة بناءً على أن ليس لها أول حقيقي، لأن مسبوقتها بالعدم ضروري، إذ حين عدم ابتداء الحركة لا شك أنه لم يتحقق الحركة. ثم لا يقتضي توقف المفارقة على مرور الزمان أن تكون المفارقة أمراً تدريجياً منطبقاً على مجموع الزمان منقسماً بانقسامه كالحركة بمعنى القطع. بل إنما يكون مثل الحركة التوسّطية، فإنها مع كونها غير منقسمة في امتداد المسافة موقوفة تحقّقها على مرور الزمان.

و الحقّ أنّ الوصول لمّا كان حدوثه بانقطاع الحركة كان آنياً، و اللاوصول لمّا كان حدوثه بالحركة كان تدريجياً؛ لكن لا مثل الحركة بمعنى القطع المنطبقة على الزمان، بل مثل الحركة التوسّطية. و إذا ثبت أنّ اللاوصول زمنيّ فلو كان الميل علّةً موجبةً له أي؛ مستلزماً، سواء كان فاعلاً مستقلاً أو جزءاً أخيراً، على ما يبتنى عليه كلامه كان زمانياً أيضاً لا محالة.

ثمّ لا فرق بين كون الميل الثاني علّةً للاوصول و بين كون الميل الأوّل علّةً للوصول، فلو كان في الصورة الأولى علّةً مستلزماً كان في الثانية أيضاً كذلك، و يلزم حينئذٍ تخلف المعلول عن العلّة الموجبة؛ فليتأمل !

فإن قلت: لمّا كان الميل علّةً للحركة على ما تقرّر فلو كان زمانياً و لزم تقدّم الزمان عليه، لزم تقدّم المعلول على علّته؛

قلت: كلّ آنيّ يُفرض بعد ابتداء الحركة يتحقّق الحركة و الميل المحرّك، فكما لا يمكن فرض آنيّ تحقّق فيه الحركة و لا يكون حاصلةً قبله، فكذا لا يمكن فرض آنيّ تحقّق فيه الميل و لم يكن الميل حاصلاً قبله؛ و تقدّم الميل على الحركة إنّما هي بالذات لا بالزمان. و الحقّ أنّه إن أريد « بالميل » ما يبعد أو يقرب بالفعل فلا ينفكّ عن الحركة و يكون زمانياً مثلها، وإن أريد ما من شأنه ذلك كان متحقّقاً عند كون الجسم في الحيّز الطبيعي، مع أنّهم صرّحوا بعدمه فيه على ما ذكره المحاكم هنا.

٢٨. لم يزد حينئذٍ الجواب على إعادة ما أورد عليه السؤال.

٢٩. /DA22/ هذا تحقيقٌ حسنٌ يندفع به ما أورده الإمام في النمط الثاني على الشيخ حيث حكم بأنّه لا يتحقّق الميل حين وصول الجسم إلى الحيّز الطبيعي بأنّ الحجر إذا وضع اليد تحته و هو على الأرض فقد يحسّ ميله.

٣٠. إنّما يلزم التنحّي بالفعل لو اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث أنّه مبدؤ و مزيلٌ للمتحرّك، و حينئذٍ كان زمانياً لا محالة؛ بل لا بدّ من إن يعتبر أصل القوة كما في الميل الموصل. و حينئذٍ امتناع اجتماع القوتين ممنوعٌ، لأنّ المحال توجّه الجسم في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين و القوة من حيث هي غير موجبة للتوجّه إلى جهةٍ و التنحّي

عن الأخرى، فحين اجتماع القوتين إنما يلزم توجه الجسم بالقوة إلى جهة و التنحي عن مقابلها لا بالفعل، و ذلك غير محال.

٣١. يمكن أن يقال: لعلّ زمان السكون للطافته غير محسوس. و قد تقرّر هذا الإيراد في المشهور بأنّ الحجر المرمى إلى فوق حين نزول الجبل كان يسكن لامحالة؛ و يلزم سكون الجبل !

و يدفع: بأنّ الهواء الذي يتحرّك بحركة الجبل يمنع وصولها إليه؛ و لعلّه لهذا غير الإيراد إلى ما ذكره.

و يمكن دفع هذا الدفع: بأنّا إذا رمينا حبة إلى جبل و فرضنا أنّ آن وصولها إلى الجبل يعيل إلى السقوط إذ لا شك في جواز ذلك فيلزم سكون الجبل بها. و قد يدفع: تارة بأنّ فرض حركة حجر لا يحركه الهواء اللازم من الجبل؛ و يجاب: بأنّه حينئذ لا استحالة في المقاومة.

أقول: فيه نظر ظاهر ! لأنّ مقاومة الصغير للعظيم محال سواء كان التفاوت كثيراً أو قليلاً.

و تارة: بأنّ عدم حركة الحبة بحركة هواء الجبل أيضاً مستبعد؛ فتأمل ! و قد يجاب عن أصل السؤال بأنّ السكون آنّي و الحركة زمانية؛ و ذلك كما ترى ! بل الحقّ في الجواب أن يقال: الضرورات الطبيعية قد تجوّز الأمور المستبعدة كما في امتناع الخلأ، فبالحقيقة سكون الجبل لازم من ذلك لا من قوّة الحبة، و المحال هو الثاني دون الأوّل.

٣٢. و ذلك لأنّه جزء لها لا صفة و نعت لها. و أنت تعلم أنّ المراد ليس هو الوصف النحوي.

٣٣. كلّ حدّ تنقطع إليه الحركة بالوصول إليه يصدق عليه أنّ الحركة متوجّهة إليه قصداً و بالذات. و المراد من « التوجّه » المعنى الأعمّ، فلا مساهلة !

٣٤. أي: لم يذكر معه ما يدلّ على انتهاء المسافة بأن يقال: هي التي يقع بها الوصول، إذ بالوصول ينتهي المسافة على ما يشير إليه.

و الحاصل: أنه لو لم يذكر حديث الوصول لم يثبت الموصل و ميل الموصل. و أراد « بالمقدمة المذكورة » في قوله: « فهو عكس المقدمة المذكورة »: ما ذكرها أولاً بقوله: « و هذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة ». و قوله «: وأي...»: تفسير لعكس تلك المقدمة، و هي التي أشار إليها الشارح في قوله: « وإنما وصف تلك الحركات بأنها هي التي »... إلى آخره. و تلك المقدمة هي التي ذكرها الشيخ و الشارح أخذ عكسها و قرع عليها بقوله: « فالحركة التي يقع » إلى آخره، و لا حاجة إليها.

و دلالة قوله: « هي التي يقع بها الوصول » على الحصر و المساوات من جهة أن « المبدأ » جمع معرّف باللام، فيفيد انحصار جميع أفراده في الخبر. و الخبر معرفة. و « هي » ضمير الفصل، فيفيد كلُّ منهما حصر الخبر في المبدأ. و المساوات مرجعها الموجبتان الكلّيتان اللازمتان من الحصرين. و أشار بقوله: « لكن من الجائز » إلى أن كلام الشيخ قابل للتوجيه بأن لم يكن المفهوم مراداً منه، لأن دلالة العبارة المذكورة على الحصر و المساوات بطريق المفهوم لا المنطوق على ما علم في موضعه. و الاستدراك في البرهان إنما يرد على الشارح دون الشيخ.

و أنت تعلم أن الأمر في ذلك هيئاً ١ /DB22/

٣٥. أقول في الجواب: إن الشارح لم ينف الوصول عن الحركة الواحدة مطلقاً، بل إنما ينفي الوصول بالفعل و أثبت الوصول بالفرض على ما صرح به. و يكفي الوصول بالفرض لنقض الدليل و جريانه، إذ لا شك أن بالحدود المفروضة يتحقق الوصول الفرضي. و قد اعترف صاحب المحاكمات بورد النقص في المحدود المفروضة عند شرح نقض الشارح؛ فلا غبار في كلام الشارح أصلاً.

٣٦. هذا حاصل الدليل على ما فهمه الإمام، و كان هو الحجّة المشهورة بعينها. و بنى الشارح الدليل على الميلين لتخلص عن ورود و الاعتراض الذي كان مستوجهاً على الحجّة المشهورة. فعند شرح كلام الشارح لا يليق جعله حاصل الدليل؛ هذا.

٣٧. هذه صنعة الاستخدام معتبرة عند علماء البيان، و لا يلزم منه فساد من حيث

المعنى؛ فتأمل!

٣٨. يعنى عند زوال الوصول ينعدم أمران: أصل القوة، وكونها موصلةً. و ينفي بناء الدليل على انعدام أصل القوة حتى لا يرد عليه ما مر من أن اللاوصول زمني على ما أورده عليه الشيخ؛ ولا يبنى على زوال الوصول حتى يرد. لكن يتوجه حينئذ أن لا دليل على انعدام الميل و أصل القوة في زمان المفارقة، إذ كما أن القوة باقية حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلم لا يجوز بقاؤها مع زوال الوصول عنها ؟ لا يقال: مثل هذا يرد على التقرير الآخر؛

لأننا نقول: بل لا يرد، لأن زوال الوصول ثابت بالفرض.

ثم قال: « يمكن تميم الدليل من غير حاجة إلى اثبات انعدام الميل » حتى يرد أنه لم يثبت بعد.

٣٩. فيه نظر! لأن زوال الوصول لو كان بسبب الحركة الثانية الناشئة عن الميل الثاني و الميل الثاني إنما يحدث في آن اللاوصول، على ما ذكره فالزمان الذي بين الآتين كان بعض زمان الحركة الرجوعية لا محالة على ما ذكره الشيخ على الحجة المشهورة فما يرد على التقرير الأول يرد ههنا، إلا أنه سقط الترديد المذكور.

٤٠. استفاد كون الوصول مستمرًا في الزمان من قول الشارح: « ذلك لأن الشيء إذا كان موصلًا في زمان... ».

أقول: مراد الشارح من « كون الشيء موصلًا في زمان » ليس هو الاتصال الذي أشار إليه الشيخ و ذكر أنه حاصل في آن حتى لزم من استمراره سكون المتحرك الواصل و يلزم الدور؛ بل أراد بالإيصال ما يتناول تحصيل الوصول و تحصيل أسبابه كالحركة الأولى، فزمان الإيصال شامل لزمان الحركة المنتهية إلى آن الوصول و لزمان بقاء الوصول و استمراره لو سكن، و لم يختص بالقسم الثاني حتى يرد الدور. وإطلاق الألفاظ الدالة على الإيجاد و التأثير على تحصيل أسباب الوجود و الاثر متعارف بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين. و لا منافاة بين كون الوصول بالمعنى المذكور آتياً و بين كون الإيصال بهذا المعنى زمانياً.

ثم إذا أثبت كون الميل الثاني يحدث في ظرف زمان الإيصال الذي هو الآن الفاصل

بين الزمانين وقد كان الوصول آنياً مقارناً للميل الأول وكان يمتنع اجتماع الميلين، يلزم تحقق زمان السكون بين الآتين على ما قرره.

٤١. بينهما فرق؛ فإننا نحس من الحجر الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة، وهذا بخلاف الحجر المتحرك إلى فوق، إذ لا يحس منه حين الحركة إلى فوق المدافعة إلى تحت.

نعم ! يتحقق فيه مبدأ المدافعة والميل أي: الطبيعة الحجرية. والميل من الكيفيات المحسوسة، فلو كان موجوداً /DA23/ حين الحركة لأحس به.

والحاصل: أن المراد من «الميل» هو المدافعة وعدم تحققها متوجهة إلى جانب التحت في الحجر المتحرك إلى فوق مثلاً ضروري لا يمكن إنكاره.

و تفصيل الكلام: إن هذا القائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الاتصال عنه، إن أراد أن المفارقة حصلت بهذا الميل أيضاً، فذلك باطل بما قرره الشيخ في الشنا والنبذة حيث قال: « فإذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر، لأن حركة الذهاب و حركة الرجوع مختلفان ونستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميل واحد »؛ وإن أراد أن المفارقة بميل آخر يجتمع مع الأول، ففيه: إن امتناع اجتماع الميلين قد مرّ وثبت وسبق أن فإن قلت: يمكن أن يقال في دفع كلامه أيضاً: بأننا لا نقول بانعدام الميل بالمرّة، بل بانعدامه من حيث هو موصل، وذلك ممّا لا شك فيه؛

قلت: لو قرّر الدليل هكذا لورد عليه ما مرّ وهو: إن اللاوصول زمانني لا آني، فكذا اللاإيصال الذي هو لازم مساو له، فتأمل !

[١٨ / ٢ - ١٨٦ / ٣] قال الشارح: فكان اللاإيصال الذي هو معنونه أيضاً حاصلًا معه.

فيه بحث ! لأن تخلف اللاوصول عن اللاإيصال غير جازٍ، كما أن تخلف الوصول عن الإيصال غير جازٍ. فإذا كان اللاوصول غير موجود في طرف زمان المفارقة فكيف يوجد اللاإيصال في هذا الآن مع الميل الثاني ؟ !

٤٢. هذا يتوجه على كلام الشارح حيث عمّم ظاهراً وقال مطلقاً، لأن الأمر الموجود

ما لم يرد عليه أمرٌ يعدمه فإنه لا يزول. ولو خصَّ بما نحن فيه فالظاهر أنه لم يتوجه.

٤٣. لا يخفى عليك أن طريان التضدَّ مانعٌ عن وجود ضدٍّ آخر، فيكون داخلاً في وجود

المانع، فلا يحسن المقابلة؛ فتدبر!

٤٤. أنت خبيرٌ بأنه لم يأخذ الشارح في تقريره كون الميل الأول موجوداً فيه وأفتها

لا يجتمان؛ فما ذكره تقريرٌ آخر، ولا يلزم الاستدراك في تقرير الشرح.

٤٥. بل الأمر بالعكس. وذلك لأن المتقابلين بالعرض كالضدين أخصَّ من المتقابلين

بالذات أي المتقابلين بالإيجاب والسلب، والأخصُّ دالٌّ على الأعمِّ دون العكس؛ هذا.

أقول: الظاهر أن مراده - رحمه الله - : إن اجتماع المتقابلين بالذات أظهر فساداً وأشدَّ

محذوراً من اجتماع المتقابلين بالعرض، فحين يقال: لو اتحد الميل الموصل وآن عدمه

لزم اجتماع الوجود والعدم كان أظهر ممَّا يقال: لو اجتمع آن الميل الموصل وآن الميل

المزيل للوصول لزم اجتماع الميلين، وأنه محالٌ. وليس مراده: أنه أراد بالمتقابلين

بالذات أي: الميل وعدمه المتقابلين بالعرض أي: الميلين، إذ لو كان مراده ذلك لنبغي أن

يقول: لما كان عدم الميل الأول مستلزماً لوجود الميل الثاني دالاً عليه اكتفى بذكر عدمه

المعني عن ذكر وجود الميل الثاني؛ فتأمل!

٤٦. كون عدم الآن دفعياً لا يثبت به مطلوب الإمام، إذ الدفعي بمعنى ما لا يكون

تدرجياً بالمعنى المذكور وهو أن يكون هوية اتصالية منطبقة على الزمان. وذلك أعمُّ من

أن يكون وقوعه في مجموع الزمان دون طرفه أو يكون وقوعه في طرفه أيضاً.

ثم أبطل الشقَّ الأول بقوله: «فإن كلَّ حاصلٍ بعد ما لم يكن فلا بدَّ من أوَّل حصولٍ،

لكن لا أوَّل حصول /DB23/ ما لم يكن حاصلاً فيه كما ذكره الشيخ، بل أوَّل حصولٍ كان

عدم الآن متصفاً فيه بأنه حاصلٌ». وهذا احتمالٌ آخر لم يذكره الشيخ وتعرض له الإمام،

وأثبت مطلوبه منه؛ لأنه إذا تحقَّق أنَّ كان عدم الآن حاصلاً فيه يلزم تتالي الآتين

بالضرورة، وإلا لو توسط زمانٌ بين الآتين كان ذلك الزمان خالياً عن وجود الآن وعدمه؛

هذا خلف!

هذا هو كلام الإمام. وعلى هذا لا يرد عليه ما أورده من عدم الحاجة إلى قوله: «فإنَّ

كلّ حاصلٍ بعد ما لم يكن»، وكذا ما ذكره بقوله: «على أنّه ليس يلزم»... إلى آخره.
 ٤٧. و ذلك لأنّه إذا كان اللاوصول كالحركة زمانياً لا يحدث في طرف الزمان كان
 اللاإيصال كذلك لامحالة، لأنّ زوال الوصول لا ينفكّ عن زوال الإيصال؛ كما أنّ الإعدام
 لا ينفكّ عن الإعدام.

أقول: فيه نظر ١ لأنّ مراد الشيخ و الشارح في هذا البحث باللاإيصال و زوال الإيصال
 ليس إزالة الوصول، بل بمعنى عدم الميل الموصل؛ فذكر الملزوم و أريد اللازم. وقد أشار
 إليه الشارح المحقق حيث قال: «و إنّما لم يذكر المحرّك الثاني أعني الوارد المتجدّد لأنّ
 الحجّة تتمشي من غير ذلك، فإنّ الميلين المختلفين ليسا بممتنعين الاجتماع لذاتيهما، بل
 لأنّ كلّ واحدٍ منهما يستلزم عدم الآخر»، ولما كان وجود الميل الأوّل ممتنع الاجتماع
 مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثاني، و صرح بأنّ مناط الحجّة
 على ماقرّره الشيخ على وجود الميل الأوّل و عدمه، و من المعلوم أنّ في كلام الشيخ لم
 يذكر عدم الميل الأوّل صريحاً، بل إنّما ذكر زوال الإيصال الملزوم لزوال الميل الموصل،
 فأوماً - رحمه الله - إيماءً لطيفاً إلى أنّ المراد من «زوال الإيصال» في عبارة الشيخ: «
 زوال الميل الموصل و عدمه».

ثمّ لَمّا كان عدم الميل الأوّل إنّما كان بحدوث الميل الثاني و هو آنيّ، لأنّ الميل ليس
 ممّا لا يوجد في ظرف الزمان كالحركة و اللاوصول، فيكون عدم الميل الأوّل آنياً؛ لأنّ آن
 حدوث الميل الثاني ينعدم الميل الأوّل. و حينئذٍ لا بدّ بين الآتين من زمانٍ هو زمان
 السكون، إذ لا يتصوّر الحركة بدون الميل أصلاً، و يشبه أن يكون المراد بزوال الإيصال هو
 وجود الميل الثاني، فلاحاجة إلى توسّط عدم الميل الأوّل؛ و صار حاصل الدليل: إنّ
 الميل الموصل من حيث أنّه موصلٌ موجودٌ آن الوصول، الذي لا شكّ في أنّه آنيّ، لأنّه
 يحصل بعد انقطاع الحركة و الميل المعدم له موجودٌ في آنٍ آخر. و لا يتتالي الآنان، فلا بدّ
 من زمانٍ هو زمان السكون لامحالة.

فإن قلت: لعلّ وجود الميل الثاني و عدم الميل الأوّل كعدم الآن المتوسط بين المبدأ و
 المنتهى ممّا لم يتصوّر وجوده في ظرف الزمان، فإنّ ذلك لم يستدلّ عليه الشيخ و لا

الشارح؛ بل إنما ذكر الشارح ذلك على أنه مقدمة مسلّمة؛

قلت: الميل الثاني لو لم يكن حادثاً في طرف زمان المفارقة فكيف تحدث منه المفارقة و حركة الرجوع و الانعطاف ؟!

و الحاصل أنّنا نعلم بالضرورة أنّه متى لم يحدث الميل في طرف زمانٍ لم يصر ذلك الزمان زمان الحركة المنطبقة عليه. و هذا هو الاعتراض الثالث من الإمام الذي نقله الشارح آخر الفصل، لكن لا بتوجيه الشارح، بل بتوجيه صاحب المحاكمات.

ثمّ لو كان الأمر على ما فهمه صاحب المحاكمات /DA24/ من أنّ اللاإيصال بمعنى زوال الوصول و كان في قوّة اللاوصول لزم التنافي بين كلامي الشيخ أيضاً حيث ظهر من اعتراضه على الحجّة المشهورة أنّ اللاوصول و المفارقة زمانيّ كالحركة. و في تقرير حجّته صرّح بكون اللاإيصال أنياً، و كذا فيما سيجيء حيث قال: «إنّما يجب أن يقال: صار غير موصلٍ و لا يجب أن يقال على ما يقولون: صار مفارقاً»... إلى آخر ما قال هناك. ٤٨. إشارة إلى ما ذكر من منع استدعاء حدود المسافة حدود الحركة.

هذا؛ و أنت خبيرٌ بضعفه بما مرّ أيضاً.

أقول: و أيضاً لا يخلو إمّا أن يستدعي حدود المسافة حدود الحركة، أو لا؛ فعلى الأوّل لا يرد المنع، و هو ظاهر؛

و على الثاني يكون حركة واحدة مستقيمة. أمّا وحدتها فظاهراً؛ و أمّا استقامتها فلأنّ المراد «بالحركة المستقيمة» في عرفهم مطلق الحركة الآتية، لا ما وقع على خطّ مستقيم. نعم، يمكن أن يقال: كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لا يستلزم تناهي المسافة حتّى يلزم بطلانها لجواز أن يكون الحافظ للزمان حركة دورية، كحركة الشعلة الجوّالة.

و أنت تعلم أنّه لا يحتاج في هذا الإيراد إلى كون الحركة واقعةً على سطح مربع أو مثلث، بل لو وقع على سطحٍ مستديرٍ كان أظهر. فُعلم أنّ كلامه مبنيٌّ على الغفلة عن هذا الإيراد، بل بنائه على التزام تحقّق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدةً

٤٩. تفصيله: إنّ قلة المعاوقة في الأصغر يوجب أن تكون حركته أسرع من حركة

الأعظم. وسرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان، وقد يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة، وقد يكون بازدياد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية؛ فنيما نحن فيه إن كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة، وإن كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة أن انقطاع الزمان أو المسافة ملزوم لانقطاع الحركة، وإن كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فتقطع الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها.

وأقول: فيه نظرٌ بعداً! وهو أن ازدياد عدد الدورات إنما يستلزم انقطاع الأقل دورة إذا كان الاختلاف واقعاً في الجانب الغير المتناهي، ولِمَ لا يجوز أن يكون التفاوت و الاختلاف وقع في أثناء الحركة بأن تكون بازاء دورة واحدة من البطيئة دورات متعددة من السريعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع؟ ضرورة أن دورات الأولى أنقص من الثانية بكثير. مع أنه لا يلزم الانقطاع، لأن بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع. متصلة. وهذا بعيدٌ عن

٥٠. يظهر من هذا الكلام الذي ذكره في توجيه كلام الشيخ أن ازدياد الغير المتناهي على الغير المتناهي في الخارج محالٌ مطلقاً سواء كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي أو في الجانب المتناهي.

أما الأول فظاهر؛

وأما الثاني فلأننا إذا طبقنا الجانب المتناهي من أحدهما على الجانب المتناهي من الآخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتناهي. وأما إذا لم يكن ذلك الازدياد في الخارج، فإن كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي فيكون باطلاً بالضرورة، وإلا فلا يلزم بطلانه.

أقول: فيه بحث! لأن بطلان الأول إنما يكون بالانطباق، والانطباق الوهمي لو كان كافياً في ظهور الخلف في الأول فيكفي /DB24/ في الثاني، بأن نطبق الطرف المتناهي من أحدهما على الطرف المتناهي من الآخر كما في صورة كون الازدياد في الخارج؛ هذا.

و يمكن أن يقال في الأول بكون الانطباق متحققاً بحسب الوجود في نفس الأمر،

فإنهما يوجدان متطابقين هيهنا بدون تعَمَلٍ مِنَّا، بخلاف الثاني؛ فتدبّر فيه؛
و هيهنا كلامٌ آخر؛ وهو أنَّ الحركة و الزمان الممتدَّين غير موجودين في الخارج، إنّما
وجودهما في الخيال؛ و البرهان كما دلّ على امتناع وجود الامتداد الغير المتناهي في
الخارج يدلّ على امتناع وجوده في الخيال أيضاً، فليس ثمة حركة غير متناهية و لازمان
غير متناهٍ يظهر بالتطبيق انتهائه.

تأمل في هذا المقام، فقد بقي بعدُ خبايا في زوايا!

٥١. بل بنائه على ما تقرّر أنَّ العناصر يوجد فيها ميلٌ مستقيمٌ، و يمتنع اجتماع الميل
المستقيم و الميل المستدير إذا كان كلُّ منهما طباعياً و قد مرّ ذلك. و الأجسام منحصرةٌ
في الفلكي و العنصري، فإذا لم يكن المتحرك بالحركة الدورية جسماً عنصرياً فلا بدّ أن
يكون جسماً سماوياً.

٥٢. لا يخفى أنَّ ما مرّ هو أنَّ الحركات المتعدّدة بالفعل لا يحفظ الزمان، فالمراد
«بالحركات» هيهنا ما يكون تعدّدها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل، فلا تناقض
أصلاً.

٥٣. هذا الجواب على تقدير صحّته مشتركٌ بين الدليل و بين صورة النقض، لأنّه إذا لم
من اتفاق الجزء و الكلّ في المهيّة تشابهه له في التأثير عند انفصاله عن الكلّ بناءً على أنَّ
اشتراك الملزومات يقتضي اشتراك اللوازم كذلك لزم التشابه في التأثير و الانفعال.
و إن قيل: لعلّ اتصاله بالكلّ شرطٌ للانفعال كذلك؛

نقول: الاتصال شرطٌ للتأثير، و إلاّ فما الفرق؟ و كذا الكلام في كونها آلة و واسطة.

٥٤. و كذا النفوس الأرضية النباتية و الحيوانية.

٥٥. في هذا الجواب نظرٌ و تأملٌ؛ لأنّهم صرّحوا بأنّ صدور بعض الافاعيل من النفس
لا يتوقّف على المادّة، و جعلوا كثيراً من الكرامات و المعجزات من هذا القبيل. و في
الحديث: «إنّ العين حقٌّ»، و نسبوا هذا التأثير إلى النفس بدون مدخلية البدن؛ و لهذا قال
بعضهم: العقل ما لا يتوقّف شيءٌ من أفعاله على المادّة، و النفس ما يتوقّف أفعاله على
المادّة في الجملة بمعنى الإيجاب.

وأما قوله: «العقل قد يتوقف فعله على وجود المادة بل وعلى استعدادها»؛
فجوابه: أنه فرق بين ما يكون المادة محلاً لتأثير الفعل كما في هذه الصورة وبين
ما يكون آلة لفعله، كما نفوه. وأيضاً؛ لاشك أن للنفوس الكاملة تأثيرات بعد المفارقة عن
البدن، ولهذا يحصل للزائرين لهم ما لا يحصل لغيرهم.

أقول: ويمكن دفع النظر الأول والثاني بما تقرّر عند المشائين من أن النفس إنما
تحدث بحدوث البدن؛ وبما ثبت عندهم من أن النفس مهيئة نوعية، وأن المهيئة النوعية لا
يتكرر إلا بتكرر المادة على ما مرّ مراراً. لكن اثبات هذين الأصلين مشكّل؛ فتأمل!

٥٦. الأصوب أن مرادهم «بالمنشور» ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة التي قطع
طرفاها المتقابلان، فإن هذا المعنى هو المناسب للحلق والدقوف؛ فتأمل!
٥٧. هذا الكلام حق بناءً على أن يراد بالآين النسبة إلى ما هو المكان بمعنى السطح، أو
بمعنى البعد الموجود أو الموهوم.

لكن حينئذ يتوجّه إشكال، بيانه: أنهم صرّحوا بأن المتحرك بالعرض ليس له حركة
أخرى حقيقة غير الحركة العارضة للمتحرك بالذات، بل ليس ههنا سوى حركة واحدة
قائمة بالسفينة /DA25/ مثلاً، وإنما نسبت إلى الجالس بواسطة العلاقة التي بينهما مجازاً.
وعلى ما حققه تكون ههنا حركتان، أحدهما ناشئة عن ذات المتحرك وهي حركة
السفينة، وتسمى بالحركة بالذات، وثانيهما غير ناشئة من ذات المتحرك بل عن ذات ما
يجاوره وتسمى بالحركة بالعرض. وكلتاهما قائمتان بما نسبت إليه حقيقة. ويكون
بالذات وبالعرض بمعنى نفى الوسطة في الثبوت وإثباتها فيه دون العروض على ما هو
المشهور.

ولا يبعد أن يقال: إن القوم حيث حكموا بأن ههنا حركة واحدة عارضة للسفينة
حقيقة تنسب إلى جالسها بالعرض أرادوا «بالحركة»: الانتقال بما يسمى مكاناً لغة أي: ما
يعتمد عليه المتمكّن مسامحةً، لظهوره وعدم الاختلاف فيه. ثم بعد تحقيق المكان و
الحركة الآنية يظهر حقيقة الحال؛ وله نظائر كثيرة في كلامهم.

وقول صاحب المحاكمات: «إن الجالس ينتقل عن مكانه»، أراد به المكان المصطلح،

فلا منافاة.

فإن قيل: لا يكفي للحركة الأينية تبدل المكان فقط، بل لابد أن يكون ذلك التبدل صادراً من ذلك المتحرك حتى لا يشتت بالظير الواقف في الريح الهابة؛

قلت: تحقيق مهية الحركة يقتضي أن يكون إذا كان شيء ما بحيث إذا فرض كل آن في أثناء تغير حاله كان له فرد من مقولة لا يكون له قبل ولا بعد كان متحركاً في تلك المقولة. و أما كون ذلك بفعله أو بفعل غيره فلا تقتضيه مهية الحركة؛ فتأمل!

٥٨. فيه بحث! لأن كون الحركة بالذات لا يقتضي أن يكون مبدء الحركة قائماً بذلك المتحرك. ألا ترى أن الرامي إذا رمى سهماً لم تكن الإرادة قائمة بالسهم، مع أن السهم كان متحركاً بالذات لا بالعرض؟!

فالصواب أن يقال: لابد في المتحرك بالذات من أن يكون الميل قائماً به حقيقة، وفي الحجر المذكور لم يكن الميل إلى موضع إرادة الحامل موجوداً فيه لوجود الميل فيه إلى السفلى على ما يحسسه الحامل؛ وقد تقرّر امتناع اجتماع الميلين المختلفين.

٥٩. فيه إشارة إلى أن السكون في قول الشارح: «أو سكوناً» إن لم يكن فضلاً ليس هو الحقيقي، بل السكون المقابل للحركة الإضافية أي: السكون المحسوس، لأن الحس إنما أحس بالحركة والسكون من جهة الإحساس يتجاوز عن سمت معين و عدم تجاوزه عنه، وأما تجاوزه عن مكانه الحقيقي وهو السطح الباطن فغير محسوس فيما نحن فيه. و لو حمل السكون على السكون الحقيقي لاشكّل الأمر في إقامة الكواكب المتحركة و وقوفها حيث لزم السكون حقيقة في الأفلاك.

وربما يجاب عن الإشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين، والسند بأننا إذا فرضنا أن شخصاً كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بأن كان مصلوباً من موضع مرتفع بحيث يماس سطح السفينة قدميه فلا شك أن ذلك الشخص كان ساكناً بالضرورة مع أن حاله مثل حال ما فرض كونه متحركاً على خلاف السفينة حركة مساوية لحركتها، بل هذا الشخص في حركة القدم لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة لا تتحرك بحركته، ففي هذه المدافعة حفظ نفسه عن أن يتحرك بحركة السفينة لا أنه يتحرك حركة

مخالفة. و الظاهر أن هذه مكابرة ممنوعة.

ثم على الجواب الثاني يندفع الإيراد عن القائلين بأن المكان هو البعد بالصورة المذكورة، إذ لا شك أنه لا يتبدل بعد الشخص مع أنه كان متحركاً، وهو ظاهر دون الأول؛ لأنه كان متحركاً حركة حقيقة على ما هو المفروض، فيجب تبدل مكاني حقيقة، وليس كذلك؛ فتأمل جداً. /DB25/

بل الحق في جواب هذا الإيراد أن يقال: حركة الشخص على خلاف السفينة إنما يسلم على أن يكون حركة في المكان اللغوي أي: ما يعتمد عليه الشيء، وأما حركته حركة أينية فغير ممنوع.

٦٠. فيه نظر؛ لأنه إن أراد بكون وجود المحوي واجباً مع وجوب الحاوي معية ذاتية فلزومه ممنوع؛ إنما يلزم ذلك لو وجب في المتلازمين أنه إذا أوجب أحدهما في مرتبة وجب الآخر في مرتبته، وليس كذلك، ضرورة أن المعلول الأول لا يجب في مرتبة وجوب الواجب بل كل معلول بالنسبة إلى علته المستقلة كذلك حيث كان بينه وبينها تلازم ولم يكن واجباً في مرتبتها. وإن أراد المعية الزمانية فبطلان اللازم ممنوع؛ كيف و في زمان وجوب الحاوي وجب وجود المحوي إذا كان الحاوي علّة موجبة له كما هو المفروض.

والحاصل: أن معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء الملزوم للزمان؛ أي: لم يكن زمانٌ ينفك فيه اللازم عن الملزوم ولا يقتضي ذلك عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة و إلا لم يتحقق التلازم بين المعلول وعلته؛ فتأمل!

٦١. فيه نظر؛ لأن المراد من كلمة «إذا» إن كان هو الزمان كما هو الظاهر منها فمسلم، لكن قوله: «فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد»، إنما المراد منه بعدية وجوب وجود المحوي عن وجوب وجود الحاوي بعدية بالذات لا بالزمان، لأن تقدم العلة على المعلول إنما هو بالذات فلا منافاة بين تقدم عدم الخلأ على وجوب وجود المحوي بالذات وكونه معه بالزمان.

والحاصل: أن عدم وجوب المحوي إنما يلزم بحسب المرتبة لا في الزمان، وهو

بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلأ بل إنما يستلزم بحسب الزمان، وإن كان المراد منه المرتبة فالمنع ظاهر.

٦٢. إذا كان معية الملزوم لا يستلزم معية اللازم على ما اعترف به فمعية وجوب عدم الخلأ مع وجوب الحاوي كيف يستلزم معية وجوب المحوي أيضاً مع وجوبه؟! على ما قال في التقرير الأول في الجواب عن النقض. وكذا كيف يتم ما ذكره بقوله: «إذ يكفي أن يقال... إلى آخره».

والحاصل: أن هذا المنع كما يدفع السؤال الذي ذكره يهدم بنيان ما ذكره في التقريرين وادّعى تمامه وصحته!

٦٣. الجواب عنه: إن خلق عدم الحاوي كأن انتفاء الخلأ لازماً له، ووجود الجسم الذي كان محوياً لو وجد الحاوي وكان داخل فيه ليس له مدخل في استلزامه لعدم الخلأ، بل مقارنته لعدم الخلأ على سبيل الاتفاق. وعدم الخلأ إنما يكون لازماً لعدم الحاوي فقط، حتى لو كان في هذا التقدير أي: تقدير عدم الحاوي لو كان الجسم المفروض أنه محوي معدوماً بقي عدم الخلأ بحاله. بل نسبة هذا الجسم المفروض وجميع الأمور الموجودة حين هذا التقدير إلى عدم الخلأ في كون الجميع أموراً متحققّة مقارنة لامرٍ ضروري هو عدم الخلأ على السواء؛ ومن المعلوم أن جميع تلك الأمور ليست مستلزماً لعدم الخلأ. و أما عند وجود الحاوي وملكه له لو لم يتحقق المحوي يلزم وجود الخلأ، فعدم الخلأ يلزم وجود المحوي من حيث كونه محوياً يملأ مقعره؛ فتأمل! /DA26/

٦٤. يمكن تقرير الدليل بأنه على تقدير كون الحاوي علّة للمحوي كان إمكان المحوي في مرتبة وجود الحاوي، ولم يجب وجود المحوي بعد، فلم يجب عدم الخلأ. لأن وجوب عدم الخلأ في هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاوي والمحوي معاً على هذا الفرض، بل إنما هو بوجوب المحوي مع الحاوي. فإذا لم يتحقق الوجوب للمحوي فلم يجب أيضاً عدم الخلأ، لأن عدم الخلأ إنما يتصور على وجهين بانتفاء الحاوي والمحوي معاً، وذلك لا يتصور في المرتبة المذكورة في فرضنا هذا و يتحقق المحوي مع الحاوي. فإذا انتفى الأول على ما بينا انتفى الثاني أيضاً، لأن وجوب المحوي ووجود المحوي ووجود مفقود

في هذه المرتبة، ففي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلأ ولا يكون عدمه واجباً؛ هذا خلفاً !
و على هذا التقرير يندفع كثير من الشبه و لا يرد النقض بصورة كون المحوي معلولاً لعلّة أخرى غير الحاوي، إذ إمكانه في تلك المرتبة لا يوجب إمكان الخلأ على ما قرّرنا أنه يلزم إمكان الخلأ إذ إمكان العلّة هي الحاوي؛ فتأمل !
٦٥. هذا أيضاً منه يشيّد أركان ما أوردنا عليه؛ فتأمل !
٦٦. قد عرفت ما عليه !

٦٧. يسكن دفع الإشكال على تقريره حيث قال: « المراد بالوجوب الوجوب في الجملة أعم من أن يكون بالذات أو بالغير و بالإمكان صرف الإمكان المقارن للعدم » بأن يقال: المراد بالتلازم ههنا مطلق المصاحبة، و لاشك أن عدم الخلأ ملزومٌ مصاحبٌ للمحويّ المعين الموجود، وإن كان ممكناً بحسب ذاته أن يتحقق عدم الخلأ بمحويّ آخر بدله، لكنّه غير موجود، و هذا ظاهر. لكن هذا التقرير قد علمت أنه لم يتم.

ثم أقول في دفع الإشكال عن التقرير الذي قرّره الشارح حيث كان المراد الوجوب بالذات و الإمكان بالذات بان يقال: على تقدير كون الحاوي علّة لهذا المحويّ المعين كان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقق إمكان ذلك المحويّ بلاشبهة. فنقول: كذلك يتحقق في تلك المرتبة إمكان مطلق المحويّ اللازم لعدم الخلأ، إذ لو تحقق وجوب مطلق المحويّ في تلك المرتبة فإمّا بالذات و هو ظاهر البطلان، لأنّ المحويّ من الممكنات و ليس واجباً بالذات في مرتبة أصلاً؛ و إمّا بالغير، فإمّا أن يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علّته، هذا خلفاً؛ و إمّا أن يكون أمراً آخر، فذلك الأمر لا يخلو؛ إمّا أن يقتضي المطلق في ضمن ذلك الفرد، فيرجع الكلام إلى ما ذكرنا؛ أو في ضمن فرد آخر، فيلزم اجتماع المحويين في داخل الحاوي و هذا ملزومٌ لتداخل الأجسام؛ و إمّا أن يقتضي لا في ضمن فرد؛ فإمّا أن يقتضي بشرط الإطلاق و الإيهام فيلزم تحقق المبهم في الخارج؛ و إمّا أن تقتضي المطلق لا بشرط شيء و تحقّقه في ضمن المحويّ المعين فيكون المحويّ المعين من حيث إنه معيّن معلولاً للحاوي؛ و إمّا من حيث الذات، فكان معلولاً للغير. و به يثبت الاحتياج إلى علّة غير الحاوي و يتم المطلوب بضمّ أن المحويّ ليس علّة

للحاوي.

و يوجد أخصر: إمّا بالذات /DB26/ و هو محال؛ و إمّا بالغير، و هو الحاوي فيلزم ما ذكرنا؛ و إمّا غيره و هو خلاف الفرض، إذ المفروض إنّ علّة المحويّ هو الحاوي ليس إلّا؛ فتأمل!

٦٨. يمكن أن يقال: ليس مقصود الشارح أنّ في التقدّم بالطبع لا بدّ أن يستلزم المتأخّر للمتقدّم و المحويّ ههنا لا يستلزم الحاوي من حيث الذات، كيف و كون المتأخّر مستلزماً للمتقدّم مشترك بين التقدّم بالطبع و التقدّم بالعلية ١٢ فإن قيل بجواز التعدّد في العلل المستقلة؛ قلنا بجواز التعدّد في العلل الناقصة.

فإن قلت: لو تعدّد العلل الناقصة كان العلّة بالحقيقة هي القدر المشترك بين الخصوصيات، فلم يتعدّد العلّة الناقصة حقيقة بخلاف صورة تعدّد العلل المستقلة، إذ لا يمكن أن تكون العلّة المستقلة للمعلول الشخصي أمراً كلياً مبهماً لما تقرّر أنّ فاعل الواحد بالعدد لا بدّ أن يكون واحداً بالعدد؛

قلت: تعدّد العلل المستقلة كما جاز أن يكون بتعدّد الفاعل نفسه كذلك جاز أن يكون بتعدّد الشرط و غيره أيضاً، و حينئذٍ كان العلّة الفاعلية وإن كان واحداً معيّناً لكن الفاعل منضمّاً إلى شرط ما أمر كلي، و لا محذور فيه. مع أنّ تعدّد الفاعل و لو على سبيل البدلية لم يجوزّه الشيخ، و لو لا مخافة الاطناب لأوردناه.

و تمام تحقيق ذلك يُطلب من حواشينا على التجريد.

و لنرجع إلى المقصود؛ و نقول: مقصود الشارح إنّ عدم العكس و هو عدم استلزام المتقدّم للمتأخّر معتبر في مفهوم التقدّم بالطبع، و ههنا لم يتحقّق ذلك؛ لأنّ الحاوي ليس علّة يمكن تحقّقه بدون المحويّ، و إلّا لزم تحقّق الخلأ. و هذا هو الفرق المشهور بين التقدّم بالعلية و التقدّم بالطبع، لا ما حمل عليه كلام الشارح!

و أقول: لكن يرد عليه أنّ هذا الاستلزام ناشٍ من خصوصية المادّة، و ذلك لا ينافي كون التقدّم بالطبع كما في تقدّم الجزء الصوري.

٦٩. بل هذا عين الجواب إذ لا يتمّ الجواب إلا به. لأنّ السائل أخذ كون مامع المتأخّر متأخراً، والجواب ليس إلا منع هذا.

٧٠. الجواب عنه: إنّ الشارح - رحمه الله - لم يقصد بدفع النقض إتمام الدليل الذي ذكره الإمام، ولهذا قال: «أمّا تعليله المذكور فباطل»، فإنّ الاستدلال الذي ذكره الإمام كان باطلاً عنده. لكن لما كان ما ذكره الإمام في مقام نقض التعليل الذي ذكره كان إيراداً على الشيخ أيضاً، حيث قال بقيام الصور العلمية بذاته - تعالى؛ وذلك ينافي ما قد تحقق عنده من امتناع كون الشيء فاعلاً قابلاً بالقياس إلى شيء واحد أراد بالتمسك باختلاف الجهات و الاعتبارات دفع هذا الاعتراض من الشيخ، فلو أجمعى مثل ذلك في الدليل الذي أورده الإمام من عند نفسه و يلزم اختلاله و بطلانه فلا يضرّ الشارح، بل كان مؤيداً لما ادّعاه من بطلان التعليل الذي أورده، هذا.

ثمّ لما كان التردّد /DA27/ في النقل الذي ذكره الإمام عن الشيخ ضعيفاً لأنّ ما ذكره الشيخ في ذلك الموضع كان صريحاً فيما فهمه الإمام و نقل عنه، على ما سيظهر، ولهذا أورد هذا الإيراد على الشيخ الشارح هناك، وكان الجواب الذي ذكره ههنا غير مرضي عنده و لهذا لم يجب عنه هناك قال: «على أنّ الحقّ في ذلك ما سنذكره أي: في تحقيق علم الواجب؛ أنّه ليس بارتسام الصور فيه، بل بارتسام جميع الصور في العقول؛ وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور».

٧١. على هذا لا يرد ما قيل في المشهور في الصور القائمة بموادّ الأجسام أنّه لا يلزم من كون المادّة واسطة في صدور الآثار عن تلك الصور أن يكون للوضع التابع للمادّة مدخل في ذلك الصدور، ولو سلم أنّ للوضع مدخلاً فيها فلا يلزم أن يكون ذلك وضعاً بين مادّتها وبين ما يؤثر فيها. وكذا لا يرد على الصور القائمة بذاتها أي: النفس إنّ اللازم كون فعلها موقوفاً على الجسم الذي هو آلتها. و لا يلزم من مجرد ذلك أن يكون بمشاركة الوضع أي: وضع ذلك الجسم.

ثمّ اعلم! أنّ المراد من كون التأثير عن الصور القائمة و غير القائمة بمشاركة الوضع أنّه بمدخلية وضع لمادّة تلك الصورة القائمة و مادّة جسم يتعلّق به الصورة الغير القائمة أي:

البدن بالقياس إلى ما يؤثر فيه.

هذا إذا كان التأثير في الجسم المجاور؛ أمّا إذا كان التأثير في الجسم القائم بمادّته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذي كان من قبل المادّة القائمة به كافيةً. و أمّا قولهم: « لا بدّ من وضع بين المؤثر و ما يؤثر فيه»، فيتناول تلك الصورة أي: صورة كون الصور المؤثرة حالةً في المادّة، بل في الجسم؛ غاية الأمر إنّ وضع كلّ واحدةٍ بالقياس إلى الأخرى هو وضع الأخرى بالقياس إلى الأولى، فإنّ كون أحدهما حالاً فيه بتمامه و سارياً فيه وضع له بالقياس إليه. كما أنّ كون الآخر محلاً له أيضاً وضع له بالقياس إلى الحال فيه. و أمّا قول صاحب المحاكمات: « ولا شك أنّ مثل هذه الهيئة لا يعرض لمّا ليس بجسم و شيء من الهيولى و الصورة ليس بجسم»، فمراده أنّ الصورة ما لم يصر جسماً لم يحصل لها تلك الهيئة كما في هذا الفرض إذ حصول الجزء متقدّم على حصول الكلّ. و أمّا تأثير النفس في آلتها و جسمها فيتوقّف أيضاً على قوى قائمة بتلك الآلة، ولهذا قال الشارح: « لكن النفس إنّما جعلت خاصّةً بجسم بسبب انفعالها من حيث هي نفس إنّما يكون بذلك الجسم و فيه»... إلى آخره.

و على ما قرّرنا ظهر صدق قول الشارح حيث قال على الإطلاق: « فقد ظهر أنّ الصور إنّما تفعل بمشاركة الوضع».

٧٢. لم يثبت فيما مرّ إلّا أنّ النفس لا يكون معلولاً أولاً حتّى يصدر عنه أوّل الأجسام بناءً على أنّ فعله يتوقّف على الجسم، فيلزم الدور. أمّا أنّها بعد أن تقارن بدنها و يتعلّق بها فلا يجوز أن يصدر عنها الجسم فلم يثبت، فلا يصحّ قوله: «فاذن يثبت أنّ كلّ جسم لا يكون علته إلّا العقل». و لعلّ مراده: أنّه يثبت أنّ تأثير النفس إنّما يكون بمشاركة وضع بين جسمها و بين ما يؤثر فيه، فلو صدر عنها جسم و صدور الكلّ مسبوقٌ بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة قبل صدور الجسم، و الصورة قبل الجسم لم يكن لها وضعٌ بينها و بين غيرها أصلاً. لكن لو كان مراده ذلك لينبغي أن يذكر النفس مع الصورة /DB27/ و الهيولى.

و نقول: إنّ هذا الدليل يدلّ على أنّ علّة الجسم لا يجوز أن تكون الهيولى و لا الصورة و

لأن النفس، ولم يفعل كذلك؛ بل ذكر النفس مع الجسم والواجب؛ والأمر فيه هيّن!

٧٣. معنى قول الشارح: «فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود»: إن فعلية الماهية

في نفس الأمر بعد وجودها، وإن كان بحسب اعتبار العقل كان الأمر بعكس ذلك.

أما الأول فلما تقرّر في المشهور إن ثبوت شيء لشيء قرع على ثبوت ذلك الشيء في

نفسه، والثبوت هو الوجود، فكون الإنسان إنساناً متفرّع على كونه موجوداً في نفس الأمر؛

وأما الثاني: فلأن عند اعتبار العقل كان الأمر بالعكس، لأن العقل يتصور المهيّة معرّة

عن جميع ما يغايرها، ثم يصفها بالصفات من الوجود وغيره؛ وذلك لأن المهيّة من حيث

هي ليست إلّا هي. وهذا مذهب بعض من أفاضل المتأخرين، وكلام الشارح ظاهر

الانطباق عليه. وعلى هذا لا يرد ما أورد عليه؛ لأن القول بكون الشيء إنساناً متأخراً عن

كونه موجوداً بحسب نفس الأمر ولا يقتضي مغايرة الإنسانية للوجود في الخارج العيني،

ولو كان المراد بالخارج الخارج العيني نقول: قد صرح الشيخ بتقدّم الطبيعة لا بشرط

شيء كالجنس على الطبيعة بشرط شيء كالنوع مع تصريحه في مواضع باتحادهما

خارجاً، وذلك على أن يكون التقدّم الذاتي راجعاً إلى الأحقية ظاهراً، وقد عرفت

استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب إذ يجوز أن يكون وجود واحد وكان

أحد الطبيعتين به أحق من الآخر.

والحاصل: أن التغاير بالاعتبار يكفي للتقدّم الذاتي.

٧٤. ليس الإمكان والوجوب كيفية نسبة الوجود الثابت للمهيّة بالفعل إلى المهيّة حتّى

يتأخّر عن الوجود أي ثبوته للمهيّة، وكذا الوجوب، والحاصل: أن ليس المراد كون مفهوم

الإمكان والوجوب مع الوجود حتّى يقال أنهما متأخران عن الوجود فكيف كانا معه في

المرتبة؟ بل المراد اتّصاف المهيّة بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفة للمهيّة، و

كون ذلك متأخراً عن الاتّصاف بالوجود غير ظاهر.

نعم، يتوجّه أنهما بهذا الاعتبار متقدّمان على الوجود؛ أما الإمكان فلما تقرّر فيما

سبق أنه علّة للافتقار والافتقار متقدّم على الإيجاد المتقدّم على الوجود؛ وأما الوجوب

فلما تحقق أن الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ هذا.

و أما توجيه جعل التعقلين في ثلاثة المراتب و تارة في ثمانية المراتب فهو أن الصفات

ينقسم قسمين؛

أحدهما: ما يكون تابعا لنفس المهيّة و لا يقتضي ذواتهما تابعيتها للوجود إلا من جهة أن المهيّة فرضت تابعة للوجود و الامكان. و الوجوب من هذا القبيل، إذ لا توقّف لهما على الوجود؛ بل إنما توقّفهما على المهيّة الموصوفة بهما؛

و ثانيهما: ما يكون تابعا للوجود و تابعيتها للمهيّة لو كانت فإنما هي على تقدير كون الوجود تابعا للمهيّة و التعقل، و العلم من هذا القبيل. فعلى تقدير جعل المرتبة الأولى للوجود وقع التعقل مع نفس المهيّة في المرتبة الثانية و الوجوب و الامكان التابعان للمهيّة دفن في المرتبة الثالثة. و على تقدير جعل المرتبة الأولى للمهيّة كان الأمر بعكس؛ هذا. فإن قلت: التعقل صفة زائدة للمهيّة كانت متأخرة عنها بالضرورة؛

قلت: تعقل الذات عين الذات و ليس صفة زائدة على الذات على ما مرّ و يشير إليه الشارح. و أما تعقل الغير فيمكن أن يقال: تعقل المبدأ الأوّل بالعلم الحضورى، فيكفي فيه حضور الواجب و وجود العقل، و ذلك لا يتوقّف على ارتسام صورة حتى تتأخّر عن المهيّة الموصوفة بها.

و الحاصل: أن تعقل العقل المبدأ الأوّل لا يتوقّف على أمر متأخّر عن وجود المبدأ و وجوده، بل لا توقّف له إلا عليهما؛ فلا يلزم تأخّره عن المرتبة الثانية.

فإن قلت: الوجوب و الامكان كما كان صفة للمهيّة فكان صفة للوجود أيضاً على ما صرح به الشارح، فلا بدّ من تأخّرهما عنه أيضاً؛

قلت: الكلام في الوجوب و الامكان الذي من صفة الذات بالقياس إلى الوجود. أو نقول: لعل اتّصاف الوجود بهما بالعرض موصوفهما الحقيقي نفس المهيّة.

و بما قرّرنا و حقّقنا يظهر ذلك التميّز بين الصحيح و الفاسد ممّا ذكره صاحب

المحاكمات عند قوله: «و الأنسب»؛ فتأمّل /DA28/

٧٥. لا يخفى على أحد أن توقّف الشيء على الإضافة و النسبة إمّا باعتبار أن الخارج أو

نفس الأمر ظرف نفسه محالٌ باعتبار أن الخارج أو نفس الأمر ظرف وجودها، فعلى الثاني لاشك في توقفها على وجود الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود الطرفين. و على الأول كان يتوقف على وجود المنسوب إليه بالضرورة في ظرف الاتصاف. وأما وجود المنسوب فيقتضيه أيضاً، لكن لا يلزم أن يكون ظرف الاتصاف وهذا ممّا صرح به الشيخ في «إلهيات الشفا» عند بيان «أن المخبر عنه لا يكون معدوماً مطلقاً». فيقتضي وجود أمر آخر غير المبدأ الأول مع أن حال إيجاد الصادر الأول لم يتحقق أمر غير الذات وغيره. وأما عدم المانع فالتوقف عليه باعتبار أن الخارج مثلاً ظرف نفسه، وكون الخارج ظرف نفس العدم لا يقتضي كون شيء ما موجوداً؛ هذا في الإضافة.

وأما في السلب فقد ذكر بعض المحققين أن ليس مرادهم العدم الصرف و النفي المحض لأنه لا يوجب تكثرأ في ذات الفاعل، بل ما يكون عدم ملكة؛ وحينئذٍ يقتضي وجود المسلوب بالقوة أي: قوة وجوده، فيقتضي أمراً موجوداً. والحاصل أنه حينئذٍ لم يكن موجوداً غير المبدأ. وذلك الصادر إما في الخارج وهو ظاهر، وإما في الذهن، لأن علم المبدأ عين الذات ولا تكثر في ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف.

وأما الجواب عن التقض بالاعتبارات في العقل، فهو إن صفات العقل ليست عين ذاته البتة، فيمكن أن يكون طرف الإضافة موجوداً في العقل بوجود علمي. وأيضاً يجوز أن يكون طرفاً الإضافة موجودين في الخارج على هذا التقدير وكان أحدهما المبدأ الأول و الآخر العقل؛ بخلاف ما إذا كان العلة هي الواجب، إذ لا تكثر حينئذٍ في الخارج أصلاً.

٧٦. الجواب عنه ظاهر، إذ العلة البعيدة ليس له مدخلية وتأثير في المعلول بوجه من الوجوه، والمعتبر في الإبداع نفي مدخلية غير الفاعل في تأثير الفاعل لا نفي مدخلية غير الفاعل في إيجاد الفاعل.

أقول: نعم! يمكن أن يقال: قد مر أن إيجاد العقل الأول العقل الثاني بواسطة الوجوب بالغير و تعقله لذات المبدأ الأول، فلم يكن التأثير غير متوقف على غير الفاعل، وهو المعتبر في الإبداع على مقتضى تفسيره. اللهم إلا أن يخص الغير بالموجود الخارجي؛ فتأمل!

[٥١ / ٢ - ٢٥٦ / ٣] قال الشارح: فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادّة. أراد « بمقتضى تلك الطبيعة » : الحركة المستديرة على ما أشار إليه بقوله: « يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة ». وفيه إشارة إلى أن معاونة السماويات في وجود المادّة العنصرية من جهة حركاتها، و صرّح به الشارح في قوله: « يفيض عنه بمعاونة الحركات السماويات مادّة ». وإثما كان كذلك لأنّ نفس طبيعة الخامسة أمرٌ ثابتٌ غير متجدّد الاحوال، فلا يكون كافيةً في استناد أمرٍ غير ثابتٍ متجدّد الاحوال إلى أمرٍ ثابتٍ غير متجدّد كالعقل.

ثمّ لما كان علوم العقل علوماً فعليةً و سبباً لوجود معلوماتها في الخارج عنايته لها، كان ارتسام صور العالم الأسفل في العقل على سبيل التفصيل؛ كما أنّ ارتسام عين تلك الصور في المادّة على أن تكون المادّة منفعةً عنها. /DB28/

[٥٢ / ٢ - ٢٥٨ / ٣] قال الشارح: فلا يجب أن يختصّ به مادّة دون مادّة إلاّ لأمرٍ آخر يرجع إليها... هذا الكلام يقتضي أن يكون حصول الاستعدادات المختلفة للمادّة سبباً للاختلاف في تأثير المؤثر فيها؛ وما ذكره سابقاً عليه يقتضي عكسه فيدور و ذلك حيث قال: « إذا خصّص المادّة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم أو بواسطة منه فجعلها على استعدادٍ خاصّ بعد العام ».

والجواب: إنّ قبل كلّ تأثيرٍ جديدٍ استعدادٌ و قبل كلّ استعدادٍ حادثٍ تأثيرٌ جديدٌ... و هكذا؛ و هو يلتزمون مثل هذا التسلسل ليصحّ صدور الحادث عن القديم على ما مرّ مراراً.

[٥٢ / ٢ - ٢٥٨ / ٣] قال الشارح: فصار من حقّها أن يفيض الصورة الهوائية عليها.

الفرق بين « الاستعداد » و « الاستحقاق »: إنّ « الاستعداد » لا يجامع الفعل بناءً على أنّ القرب و البعد لا يجامع الوصول، و هو الفعل؛ بخلاف « الاستحقاق »، فإنّه يجامع الفعل و

يبقى معه.

و أيضاً: «الاستعداد» جعلوه من أقسام الكيف و قالوا بوجوده في الخارج، بخلاف الاستحقاق؛ فتأمل !

[٥٢ / ٢ - ٢٥٨ / ٣] قال الشارح: ثم قال: إن ذلك ليس بسديد عند التفقيش، لأنه يقتضي أن يكون....

فيه نظر !

أما أولاً: فلأن ذلك منقوض بما مرّ حيث قال الشارح: «فإذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الأسفل»، فإن ذلك صريح في مدخلية الحركة السماوية في وجود المادة، فلا بدّ من زمان لم يكن المادة موجودة لتقدّم الحركة عليها، فيلزم حدوث المادة. وكذا ينتقض بما مرّ من الشارح من أن إسخان الشمس وغيرها صار سبباً لفيضان الصورة النارية على المادة العنصرية، ثم يحصل منها المركّبات، وذلك لأنّ بعض المركّبات كالأنواع المتوالدة التي لا يتحقّق فردٌ منها لا من بني نوعه قديم، وقد صرّحوا بذلك مع أن إسخان الشمس كان متقدّماً عليها بالزمان، إذ إسخان الشمس إنّما كان بالتدريج لأنّه حركة للجسم العنصري من باب الكيف. وكذا ينتقض بالمزاج الحاصل في تلك المركّبات، لأنّ المزاج إنّما يحصل بالحركة الكيفية على ما صرّحوا به وهو متقدّم على المركّب، فيتقدّم على الأنواع المتوالدة. وأما ثانياً فبالحلّ وهو أنّ اللازم ممّا ذكر خلوّ المادة عن كلّ صورةٍ شخصيةٍ لا خلوّها عن جميع الصور.

والحاصل: أنّ المادة في كلّ زمانٍ متصوّرةٌ بصورةٍ مسبقةٍ بحركةٍ مخصوصةٍ، وقبل تلك الحركة المخصوصة والصورة المعيّنة صورة أخرى وحركة كانت سبباً لنقصان تلك الصورة، وهكذا وكذا في الأمثلة، فتأمل !

[٥٣ / ٢ - ٢٦٢ / ٣] قال الشارح: لافرق عندهم بين المبدأ الأوّل وبين العقول المجردة في نفي

الفعل....

نفي الفعل عنهما بتوسط الآلة كالبدن بالقياس إلى النفس ظاهرٌ عنهما، وأما نفي تأثيرهما في المادة بإفاضة الصورة عليها فلا دليل عليه. ونفي توقّف فعل العقل على المادة على ما ذكروا في الفرق بين النفس والعقل بهذا المعنى أي: بمعنى أن فعل العقل لا يتوقّف على الآلة، لا أن فعله لا يكون موقوفاً على المادة أصلاً. كيف و فيضان جميع الصور على المواد بل فيضان أكثر الأعراض على الموضوعات إنما هو من العقل عندهم؟! ولهذا سمّوه «بواهب الصور». ومن المعلوم أن العقل في هذا التأثير كما كان علّةً فاعليّةً كانت المادة علّةً قابليّةً وقد مرّ ذلك في هذا المبحث بعينه.

وبما قرّرنا ظهر أن ما ذكره الإمام في الجواب: من أن فعله - تعالى - ليس بالمادة محلّ

نظراً!

نعم! كونه ليس بالآلة مسلّم.

والحاصل: أنه فرق بين كون المادة آلةً للفعل و واسطةً /DA28/ في وصول تأثير الفاعل إلى منفعله، وبين كونها علّةً قابليّةً محلّاً للتأثير. والمنفي عن الواجب والعقل هو الأول، والمثبت في السؤال هو الثاني، فلا منافاة.

٧٧. قد مرّ ما يدفع ذلك، فلانعيده.

ومحصّله: أن النفس قد يفعل لا بسبب الآلة و جعلوا كثيراً من المعجزات والكرامات من هذا القبيل. وأيضاً يظهر تأثير النفوس المجردة عن الأبدان كما يشاهده أهل الزيارات للمقابر و ذوات النفوس القدسية، و معلوم أن ذلك ليس باستعانة الآلة و البدن، بل النفس أكثر أفعالها بالآلة بخلاف العقل. وأيضاً ذكر الشيخ في المقالة الثانية من إلهيات الشفا في التقسيم إلى العقل و النفس كلاماً بهذه العبارة: «وإن كان مفارقاً ليس جزء جسم، فإمّا أن يكون له علاقة تصرفٍ ما في الأجسام بالتحريك و يسمّى نفساً، أو يكون متبرّئاً عن المواد من كلّ جهة و يسمّى عقلاً. انتهى.

ولا يخفى أن هذا الكلام يدلّ على أن العقل لا يتوقّف ذاته و لافعله على المادة أصلاً،

بل الجواب الحق ما تحقّقه من الفرق بين كون المادة آلةً و بين كونها قابليّةً.

أقول: وكذا يرد على قوله: «وأما المبدأ الأول فلا وسط بينه وبين أول معلولاته وإلا لم يكن أول»؛ أن ليس كلام الإمام في الصادر الأول، بل قال: إن ما تنسبونها أنتم إلى العقل لم يكن منسوبةً إلى الواجب - تعالى - بسبب اختلاف القوابل و استعداداتها، فما ذكره ذهولٌ عن مقصود الإمام.

أقول: بل الجواب عنه ما قد حققه الشارح من أن ليس مرادهم إنَّ العقل هو الفاعل الحقيقي، بل الفاعل بالحقيقة هو الله - تعالى -، وما سواه من قبيل الشروط، إلا أن يقال: مقصود السائل أن لا حاجة إلى وساطة العقل أصلاً، بل يكفي الواجب مع تلك القوابل المختلفة الاستعدادات في وجود الصور والقوى؛ فتأمل!

٧٨. يمكن أن يقال: اختلاف نفس القابل لا يقتضي اختلاف المقبولات الصادرة من ذلك الواحد ما لم يكن تلك القوابل سبباً لاختلاف حيثيات متكررة في الفاعل، فإنَّ الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعين مغائرٌ لنفسه من حيث مقارنته للقابل المعين الآخر؛ هذا. وأنت خيرٌ بأنَّ ذلك نظير تغاير الحيثيات الاعتبارية، بل هذه الحيثيات غير ممتنع على الله - تعالى -.

وأما اعتراضه الآخر، فجوابه: إنَّ الشيخ لم يحكم حكم الجزم بأنَّ صدور الصور عن العقل الأخير، بل ذكر ذلك على سبيل الأولى والأخلق، وقد مرَّ نظيره مراراً، والله أعلم.

النمط السابع
في التجريد

النمط السابع

[٢/٥٦-٣/٢٦٣] كالصور^١ المعدنية.

أول مراتب العود^٢: الأجسام البسيطة الفلكية و العنصرية، لأنها مركبة من الهيولى و الصورة^٣، فهما متقدمتان عليها؛

ثم: مرتبة المركبات، فإن العناصر إذا تركبت يحصل لها مزاج؛ فأولها: المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه،

ثم: مركب آخر ذو مزاج و صورة تحفظ المزاج و يتحرك^٤ في جميع الجهات أي: النمو و هو النبات؛

ثم مركب آخر ذو مزاج و صورة و^٥ يتحرك في الجهات بالإرادة و الإحساس^٦، و هو الحيوان؛

ثم: مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك إدراك الكلّيات، و هو الإنسان. و له مراتب إلى العقل المستفاد، فالنفس الإنسانية في آخر المراتب لتصير^٧ عقلاً، لكن لا فعلاً للكمالات بل عقلاً منفعلاً بحسب قبول الكمالات من العقل الفعّال، و لهذا سمى عقلاً

١. ج، س: الصورة و الهيولى.

٢. م: بالإحساس.

٣. م: عود.

٤. م: و.

٥. م: الصور.

٦. ق، خ: يتحرك.

٧. ج، س: تصير.

مستفاداً. وظاهر أن الشرف في مراتب البدو و مراتب العود على التكافؤ أي : الأشرف في مراتب البدو بإزاء الأخس في مراتب العود [١]. ثم إن الشرف في مراتب البدء يتناقص إلى الهيولى كما أن الخسة في مراتب العود تتناقص إلى العقل المستفاد. و علم من هذا الكلام أن هذه المراتب إنما اعتبرت بحسب الشرف و الكمال لا بحسب الوجود، فلا تظن أن المعدن أقدم وجوداً من الإنسان، بل إنما قدم في مراتب العود^١ لأنه أقل شرفاً منه.

[٢/٥٦-٣/٢٦٤] قوله: و لقا كانت النفس الناطقة.

يريد أن يستدل على بقاء النفس بعد الموت.

و تقريره: أنه قد ثبت أن النفس الناطقة^٢ التي هي محل^٣ الصور العقلية غير حائلة في الجسم و لا^٤ تعلق لها بالبدن في ذاتها و جوهرها؛ بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات. فإذا فسد البدن فقد^٥ فسد ما لا حاجة للنفس إليه في وجودها، مع أن العلة المؤثرة في وجود النفس باقية، فيجب بقاؤها بعد فساد البدن.

و فيه نظراً لأن الجوهر العقلي إن كان^٦ علة تامة لها لزم قدمها لقدمه، وإن كان^٧ علة فاعلية و توقف وجودها على حدوث البدن فلم^٨ يتوقف^٨ بقاؤها على بقائه؟ كالنفس، و إن كان مجردة إلا أنها متعلقة بالبدن لجاز أن يكون تعلقها شرطاً لبقائها، فإذا انتفى انعدمت^٩.

و الحاصل أن البدن ما كان موجوداً، وكذا النفس ما كانت موجودة، ثم وجد البدن و النفس، ثم ينعدم البدن. فلا يخلو إما أن يكون للبدن دخل في وجود النفس، أو لا. فإن لم يكن له دخل^{١٠} في وجودها^{١١} أصلاً^{١٢} فلم^{١٣} يوجد النفس قبل البدن؟ وإن كان له دخل^{١٣} في وجودها فلم^{١٤} لا يجوز أن يكون له دخل في بقائها حتى إذا انعدم انعدمت؟

٣. م : محال.

٢. س : - يريد... الناطقة.

١. س : العدد.

٦. م : كانت.

٥. م، ق : - فقد.

٤. ج : فلا.

٩. م : انتفت، ج : انعدمت.

٨. م : يتوقف.

٧. م : كانت.

١٢. م : - أصلاً.

١١. ج : وجود النفس.

١٠. م، ق : مدخل.

١٤. س : - لم.

١٣. م : مدخل.

واعلم! أن ما ذكرنا من تقرير الاستدلال ههنا هو ما ذكره الإمام. وزاد الشارح في الاستدلال تجرّد النفس عن المادّة في كمالاتها الذاتية أي: الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة. و ذلك مع كونه غير منطبقٍ على المتن مستدرِك في الاستدلال [٢]، فإن المطلوب ليس إلّا^١ بقاؤها بعد الموت؛ و تجرّدها في ذاتها كافٍ في ذلك. وكذلك قوله: «أشار بقوله: التي هي موضوعٌ ما للصور المعقولة إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها»، فإنّ الحكم المذكور^٢ ليس إلّا عدم انطباعها في الجسم، فذكر ذلك الوصف ليس إلّا إيماءً إلى سبب هذا^٣ الحكم. وكذا قوله: «على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة إلى الجسم»، فإنّ عدم الاحتياج في الكمالات إليه غير مفهومٍ من كونها ذات آليّة في الجسم، وهو ظاهر.

[٣/٢٦٦٢/٥٦] قوله: ليس بمناقضٍ لإسناد حفظ/ A43/ المزاج.

ذكر في النمط الثالث أنّ النفس حافظة للمزاج و المزاج كيفيةٌ متشابهةٌ في الجسم، فحفظ المزاج إنّما يتم بسبب الجسم، فيكون الجسم أيضاً حافظاً ولكن بالعرض. وأيضاً فساد المزاج إنّما يعرض من جهة اختلال حال الجسم، فاستقامة حال الجسم حفظٌ ما للمزاج، وهذا هو الذي ذكره الشارح.

[٣/٢٦٦٢/٥٧] قوله: تبصرة.

التبصرة جعل الأعمى^٤ بصيراً، كما أنّ التنبيه جعل النائم يقظاناً. وإنّما عبّر عن هذا الفصل بالتبصرة^٥، إشارةً إلى أنّ البحث المورد فيه أوضح من الأبحاث في^٦ التنبيهات، لأنّ^٧ ما ينسب الغافل عنه^٨ إلى العمى يكون أوضح لامحالة ممّا ينسب الغافل عنه إلى النوم. وإنّما كان هذا البحث أوضح من البحث التنبيهي لأنّه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره، ولا شبهة أنّ حال ذاته^٩ أقرب وأوضح بالنسبة إليه من حال غيره.

١. م : - الآ. ٢. م : الأحكام المذكورة. ٣. م : ذلك.
٤. م : الشيء. ٥. م : + و. ٦. م : + حال.
٧. م : + فإنّ. ٨. م : منه. ٩. م : - هو بيان ... ذاته، + ذلك.

قال الإمام: لمّا بيّن^١ بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء^٢ تعقلها لمعقولاتها^٣، لأنّ القابل للصور المعقولة جوهر النفس و الفاعل لها هو الجوهر العقلية، وهما موجودان بعد فساد البدن. ومتى كان الفاعل و القابل موجودين كما كانا من غير تغيير أصلاً وجب حصول الأثر، فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت.

لكن ههنا سؤال: وهو أن يقال: هب! أنّ القابل هو النفس و الفاعل هو العقل، لكن لم لا يجوز أن يكون تعلّق النفس بالبدن شرطاً لقبول تلك الصور عن العقل؟
فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ أدلّة على أنّ النفس في تعقلها غير محتاجة إلى شيء من الآلات البدنية^٤.

و قال الشارح: قد سلف في الفصل المتقدّم أن النفس باقية بعد خراب البدن [٣]، فالآن كرّر ذلك وزاد عليه أنّ كمالاتها الذاتية باقية أيضاً، فإنّ فقدان الآلات بعد حصول ملكة^٥ الاتصال بالعقل الفعال لا يضرّها في بقائها، ولا في بقاء كمالاتها الذاتية. أمّا الأول فلبقاء علّتها و وجوب بقاء المعلول ببقاء العلّة، و أمّا الثاني فلو جود الفاعل و القابل.

فكان^٦ سائلاً يقول: هب! أنّ الفاعل و القابل موجودان، لكن لم لا يجوز أن كانت^٧ الآلات المفقودة آلات لها؟ و حيثنّ يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات.

أجاب: بأنّها ليست آلات لها، بل غيرها كما علمت في النمط الثالث أنّها تعقل بذاتها، ثمّ زاد في الإيضاح بإيراد أربع حجج.

و أقول: بناءً^٨ عدم مضرّة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعّال، يدلّ على أنّ المطلوب ليس إلّا بقاء التعقّلات ببقاء الفاعل و القابل، فإنّ بقاء النفس ليس منوطاً بملكة الاتصال^٩، و إنّما المنوط به بقاء التعقّلات. فالفصل الأوّل في بقاء النفس، و الثاني ليس إلّا في بقاء عاقلتها كما ذكره الإمام.

و أمّا خلط الشارح في كلّ من الفصلين أحدهما بالآخر فغير صواب!
و فائدة هذا^{١٠} الاستشهاد جودة الفاعلية إمّا بحسب التمرّن، أو بحسب التجربة، أو

٣. س : + بعده.

٦. ج : وكان.

٩. م : + بالعقل الفعّال.

٢. م : - بقاء.

٥. م، ن : تلك.

٨. م : + على.

١. م : بيّن.

٤. س : المعدنية.

٧. ق : + مكوّن.

١٠. ج : هذه.

بحسب القوة.

أما التمرّن فكما إذا^١ أحسّ بشيءٍ مراتب متكرّرة حصلت^٢ للحسّ هيئته تمرينيةٌ يدرك^٣ بسببها ذلك الجزئي و معانيه سريعاً؛

و أما التجربة فكما إذا كان لشيءٍ واحدٍ جزئيات متعدّدة و حصل للحسّ يستلك الجزئيات شعوراً و تكرار حسّي^٤، فكلّ جزئي هنا عرض عليه كان أجود احساساً به؛ و أما بحسب القوة فظاهراً، لأنّ القوة كلّما تكون أقوى يكون فعلها أجود. فمراد الشيخ بالكلال هيئتنا الاختلال^٥ في قوّة التعقّل عند اختلال البدن، لا الاختلال في الهيئات التعقّلية التمرينية و التجريبية و إن^٦ لم يختلّ في سنّ الانحطاط. و الاستشهاد^٧ بقوى الحسّ و الحركة يدلّ على ذلك، فإنّ قوّة الحاسة^٨ يختلّ في سنّ الانحطاط حيث لا يكون الشيخ^٩ أحدّاً بصرّاً و سمعاً؛ و لا اختلال للهيئات الحسية بالتمرّن و التجربة. فمعنى الكلام أنّ تعقّل النفس لو كان بالآلة لضعفت قدرة النفس على التعقّل عند ضعف الآلة كما تضعف قوّة الإحساس في سنّ الانحطاط حيث يضعف بصره و سمعه لضعف البنية. و ليس المراد أنّ تعقلها لو كان بالآلة لم يبق تجاربها و تمرّنها، فإنّ الإحساس بالآلة و التجارب و التمرّنات الحسية^{١٠} باقية.

[٣/٢٦٩-٢/٥٨] قوله: اشتغل بنفي وهم يمكن أن يعرض هيئتنا.

و هو أنّ الإنسان في الآخر سنّ الشيخوخة قد يصير خرفاً و ينقص^{١١} عقله، فقد اختلّت قوّة التعقّل باختلال الآلة، فيكون التعقّل بالآلة.

و الجواب: أنّا قلنا: لو كان التعقّل بالآلة لاختل باختلال الآلة و استثنينا^{١٢} نقيض التالي و هو منتج لنقيض المقدّم، و أنتم استثنيتم JB43/ عين التالي، و هو لا ينتج أصلاً.

ثمّ إنّ الإنسان في آخر العمر ربّما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن و استغراقه فيه،

- | | | |
|---------------------|----------------------|-------------------|
| ١. م : إن، | ٢. م : حصل، | ٣. م : يدرك، |
| ٤. م : حسّ : احساس. | ٥. م : الإخلال. | ٦. م : فاته، |
| ٧. م : فالاستشهاد. | ٨. م : القوة الحاسة. | ٩. م : الشيخ. |
| ١٠. م : الحسية. | ١١. م : ج : فينقص. | ١٢. م : فاستثناء. |

و ذلك لا يدلّ على أن لا تعقل له في نفسه. أمّا إذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة، دلّ ذلك على أن له تعقلاً في نفسه^١.

واعلم! أن الوهم لا شك أنه معارضة في الدليل المذكور، ولعلّ الشيخ قررها بأنّ تعقل النفس لو كان بالآلة لاختلّ قوّة التعقل باختلال البدن،^٢ لكن قوّة التعقل يختلّ في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة. وحينئذٍ يتوجّه أن يجاب بأنّ استثناء عين التالي لا ينتج؛ لكن قوله: «و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون له فعل بنفسها» [٤] يدلّ على أن تقرير الوهم أن يقال: لو^٣ عرض لقوّة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب أن يكون التعقل بالآلة، لكن الملزوم حقّ كما في آخر سنّ الانحطاط، فاللازم مثله. وحينئذٍ لا يتوجّه حله المذكور؛ بل وجهه منع الملازمة بناءً على أن اختلال فعل في صورة لا يدلّ على أن لا فعل له في نفسه.

و تقرير كلام الشارح هيّنا أن يقال: حاصل كلامكم أن التعقل ليس بالآلة، لأنه لا يختلّ باختلال الآلة. فنحن نعارضه ونقول: التعقل بالآلة لأنه يختلّ باختلال الآلة^٤. و من البين أنه لا يمكن جوابها لعدم انتاج^٥ استثناء عين التالي. فهو شرح لا يطابق المتن!

[٢/٥٨-٣/٢٧٠] قوله: قال الفاضل الشارح.

اعتراضه: أنا لانسلم أنه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم^٦ من كلال الآلة كلال في التعقل، وإنما يلزم إن لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقياً إلى سنّ الانحطاط. و هو ممنوع، لجواز أن يكون المعتبر في بقاء التعقل حدّاً معيّناً^٧ من اعتدال الآلة، و ذلك الحدّ يكون باقياً في سنّ الانحطاط، و النقص إنما يرد على الزائد على ذلك القدر، ثمّ إذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سنّ الانحطاط اختلّ التعقل، و هذا كالقوّة الحيوانية أعني: قوّة الحسّ و الحركة في الأعضاء، فإنها باقية من أول العمر إلى

٣. م : له.

٢. م : الآلة.

١. م : أمّا إذا نفسه.

٦. م : لزمه.

٥. م : انتاج.

٤. م : يختلّ بالآلة.

٧. م : حدّ معيّن.

آخره. والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باقي و الزيادة و النقص إنما يرد على الزائد، و لورود النقص على ذلك الحدّ المعتبر^١ لا تبقى القوّة الحيوانية.

فإن قيل: بقاء الحدّ المعتبر من الاعتدال لا يوجب إلا بقاء القوّة العقلية على حالها، لكننا نرى أنها يزداد كمالها و قوّتها في زمان الكهولة. فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن؟ فإنّ القوّة العاقلة و إن بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهذا صارت في هذه الحالة^٢ أكمل.

وإلى هذا السؤال و الجواب أشار الشارح بقوله: «ثمّ إنّه حمل الازدياد في الكهولة^٣... إلى آخره. و محصل هذا الاعتراض نقضان: تفصيلي و إجمالي؛ أمّا التفصيلي فهو: منع اللازمة؛

أمّا الإجمالي فهو أن يقال: القوّة الجسمانية^٤ الحيوانية بدنية، فلو لزم من كون القوّة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم أيضاً من اختلال البدن اختلال القوّة العقلية^٥، و ليس كذلك؛ لبقائها إلى آخر العمر.

و تقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة، وهي: إنك^٦ قد سمعت أن كمال النوع ما يحصل له بالفعل. ثمّ لا يخلو إمّا أن لا يتمّ ذلك النوع إلّا به، أو لا يكون كذلك. و الأوّل هو الكمال الأوّل كالقوى، و ما تترتب من الكمالات على الكمال الأوّل هي الكمالات الثانية. إذا تقرّر هذا^٧ فنقول: القوّة الحيوانية تطلق تارة^٨ على الكمال الأوّل، و هو القوّة التي بها^٩ تستعدّ الأعضاء للحسّ و الحركة، و تارة على الكمال الثاني، أي: استعداد الحسّ و الحركة و حركة النبض و النفس إلى غير ذلك ممّا يستند إلى القوّة الحيوانية. و الصّحّة أعني: اعتدال المزاج لها عرض يتحدّد بطرفي افراط و تفريط. و مزاج البدن يمكن أن يكون على حدود ذلك الاعتدال، و بواسطة ذلك يزيد الاعتدال و ينقص أي: يكون على حدّ هو^{١٠} أقرب إلى الاعتدال الحقيقي من غيره، أو أبعد. و لاشكّ أن الكمالات الثانية

٣. م: للكهول.

٢. م: الحال.

١. م: المعتبر.

٦. م: أنت.

٥. م، ج: الحيوانية.

٤. م، ج، س: الجسمانية.

٩. م: - بها.

٨. م: - تارة.

٧. س: ذلك.

١٠. م، س: - هو.

يزداد و ينقص بحسب ازدياد^١ الاعتدال و تنقيصه، بخلاف الكمال الأول فإنه ثابت لا يتغير، فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتاً فإن تغير الشرط يوجب تغير المشروط، فلا يعتبر فيه إلا الحد الواحد من الصحة التي^٢ لا يقبل الزيادة /JA44/ و النقصان.

و أما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف^٣ بالزيادة و النقصان فشرطها لا يمكن أن يكون حداً واحداً من الاعتدال، و إلا لما اختلفت^٤ بالزيادة و النقصان؛ بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة و النقصان. فالقوة الحيوانية التي نقض بها^٥ الإمام إن كان المراد بها المعنى الأول فليس النقض وارداً لأن الكلام في الكمالات الثانية، وإن كان المراد المعنى الثاني فلا ورود^٦ أيضاً لأن الكمالات الثانية تختلف باختلاف أحوال^٧ الآلات، كما أن آلات الحواس إذا كانت في الصحة كان إدراكاتها كما ينبغي، وإن كانت في النقصان كان إدراكاتها كذلك. هذا هو الجواب عن النقض الإجمالي.

و أما عن النقض التفصيلي فأشار إليه بقوله: «و ظاهر^٨ أنها لو كانت مقتضية...»، أي: التعقّلات كمالات ثانية و قد سبق أن الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف أحوال البدن، فلو كانت التعقّلات بالآلة البدنية فكلما كانت الآلة^٩ أعدل و أصحّ كانت التعقّلات أكثر و أقوم^{١٠} و يتناقض بحسب تناقض الاعتدال، وليس كذلك.

و لما كان هذا الجواب مبنياً على مقدّمة مذكورة في جواب النقض الإجمالي فلهذا أخره^{١١} عنه، و إلا كان الترتيب يقتضي تقديمه.

و أما سؤال زيادة التعقّل في زمان الكهولة فظاهر الورود، لأنه لما اعتبر في العقل حداً واحداً لا يتغير فوجب أن لا يتغير التعقّل إلى الزيادة، كما وجب أن لا يتغير إلى النقصان. و أما حمله على اجتماع العلوم فغير واقع، لأن الكلام في زيادة قوة^{١٢} التعقّل لا في زيادة الهيئة التمرّنية^{١٣} كما مرّ. هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

٣. م : مختلفة.

٢. ف : ج : الذي.

١. ج : اشتداد، م : استمداد.

٦. ج : برد.

٥. م : بها.

٤. م : اختلف.

٩. م : بالآلات.

٨. ق : لظاهر.

٧. م : من أحوال.

١٢. م : - قوة.

١١. م : أخر.

١٠. م : أقوى.

١٣. م : - للتمرّنية.

وفيه نظر! أمّا أولاً فلأنّ قوله: «والأوّل لا يحمل الزيادة و النقصان» ليس بشيء، لأنّ القوّة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني [٥]، وهو دائماً في التحلّل و التزايد، فيكون القوّة الحيوانية كذلك بالضرورة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ النقض باقٍ، لأنّه^١ غاية ما في جوابه أنّ الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الأولى أي: مبادي الكمالات الثانية. وهذا لا يدفع النقض، فإنّ للامام أن يقول: ما ذكرتم في الكمال الأوّل فهو قائم في الكمال الثاني، فإنّه لمّا جاز أن يكون المعبر في الكمال الأوّل حداً واحداً فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني؟ [٦].

[٣/٢٧٣-٢/٥٩] قوله: لا على ما يستعمل في الخطابة.

لمّا كان الإقناعي قد يُطلق على الخطابة ذكر أنّ المراد من كون^٢ هذه الحجّة إقناعية ليس ذلك، لأنّ الخطابة لا تستعمل في الحكمة^٣؛ بل المراد منه حجة مركّبة من مقدّمات لا يُحكم بها إلّا المسترشد الذي يلاحظ تصوّراتها بعين التحقيق و الإنصاف، و أمّا المجادل فربّما يمكنه المنع. و الحجّة الإقناعية بهذا الاصطلاح لا تركّب إلّا من اليقينيّات، و يفيد اليقين.

[٣/٢٧٣-٢/٥٩] قوله: و أمّا القياس فلأنّ تلك الأفاعيل.

اعلم! أنّ المراد بالفعل في هذه الفصول^٤ ليس هو^٥ التأثير، بل هو أعمّ منه، فكأنّه هو معناه اللغوي، فإنّه قد أطلق الفعل على الإدراك و هو انفعال^٦ لا فعل. و تقرير الكلام ههنا^٧: أنّ أفعال القوى البدنية لا تخلو عن^٧ انفعال؛ أمّا القوى المدركة فلأنّ^٨ فعلها الإحساس، و هو التّأثر من المحسوسات؛ و أمّا القوى المحرّكة فلأنّ تحريكها للغير لا يتمّ إلّا بتحريك الأعضاء و التحريك انفعال، و الاتفعال لا يكون إلّا عن قاهر يقهر طبيعة^٩ المنفعل، فهو منه.

١. س : لأنّ.	٢. م : + أنّ.	٣. ق : الحكم.
٤. س : هذا الفصل.	٥. م : هذا.	٦. ق : هنا.
٧. م : من.	٨. م : فإنّ.	٩. ق : من : طبيعه.

وأما قوله: «والفعل^١ وإن^٢ كان مقتضى الطبيعة» فهو جوابٌ عن سؤالٍ مقدّرٍ، وهو أن يقال: كيف يكون الاتفعال ههنا عن قاهر يقهر المتفعل والاتفعال إنما هو من القوى والقوى الحالة في الجسم لا تكون قاهرة له ضرورة أن الحال في الشيء لا ينافيه؟!
 أجاب: بأن تلك الأفاعيل وإن كانت^٣ مقتضى القوى لكنها ليست مقتضى طبائع^٤ العناصر التي تلتئم منها الموضوعات كالعين والأنف^٥ والأذن والجلد، فإن العناصر مقسورة على الاجتماع، فتكون منافية لاجتماعها. ولما نافت اجتماعها نافت وجود القوة الذي هو موقف على الاجتماع فضلاً عن فعلها، فيكون بين القوى وطبائع العناصر تنازع دائماً، فيكون موجباً للوهن في الموضوعات والقوى أيضاً^٦. وللضعف العارض للقوى لا يدرك الرائحة الضعيفة بعد إدراك الرائحة القوية، والصوت^٨ الضعيف بعد سماع الرعد، والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس، كأن الحس بطل بالضعف والوهن، واعلم أن المدعى الذي قصد اثباته هو أن تعقل النفس ليس بالآلة. واللازم من هذه الحجة ليس إلا أن النفس ليست قوة بدنية [٧]. ومن البين أنه لا يلزم منها^٩ أن تعقلها JB44/ ليس بالآلة؛ فما هو المطلوب غير لازم.

[٦٠/٢-٢٧٥/٣] قوله: هذه حجة ثالثة.

حاصلها: أن القوة العاقلة تدرك نفسها وإدراكاتها وآلاتها، وكل قوة لا تدرك إلا بالآلة لا تدرك نفسها ولا إدراكاتها وآلاتها، لامتناع أن يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وإدراكاته وبينه وبين آله؛ ينتج أن القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك إلا بالآلة. ويمكن أن يوجه بقياس استثنائي، فيقال: لو كانت القوة العاقلة لا تدرك إلا بالآلة لما عقلت نفسها ولا إدراكاتها ولا آلتها، لكنها تعقل نفسها وإدراكاتها وجميع ما يظن به أنه آلتها كالقلب والدماغ.

١. م: والفعل. ٢. م: فإن. ٣. س: كان.
 ٤. م: طبيعة. ٥. م: كالأنف والعين. ٦. م: التي هي.
 ٧. م: أيضاً. ٨. س: الصواب. ٩. ج: من: منه.

قال الإمام: هيئنا مطلوبان: أحدهما: أن القوة العاقلة غير جسمانية، والآخر: أن تعقلها ليس يتوقف على تعلّقها بالجسم، والحجة المذكورة لا يفيد شيئاً منهما! أمّا الأول فلأنّ من الجائز أن تكون القوة العاقلة عرضاً حالاً في البدن، و تكون متعلّقة بنفسه و بسائر المعلومات و يعنى بهذا التعليق النسبة الخاصة المسماة بالشعور و الإدراك، فلا يجب أن تكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها و آلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية. و أمّا الثاني فلأنّ إن سلّمنا أن القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز أن يكون شرط^١ إمكان اتّصافها بالعلوم و التعلّلات تعلّقها بالبدن؟ و ما ذكرتموه لا يبطله!

و أقول: قد تبين ممّا مرّ أن الأول ليس بمطلوب هيئنا^٢، فإنّ الكلام في تجرّد النفس سبق في النمط الثالث، و أمّا الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه. غاية ما في الباب أنّها لا تدلّ على أن جميع التعلّلات^٣ ليس بالآلة، و هو غير مطلوب. و المطلوب ليس إلّا أن تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة [٨]، و قد دلّت الحجة عليه.

و أمّا^٤ الشارح أعرض عن السؤال الثاني، و أجاب عن الأول بأنّ القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائماً، ضرورة أن وجودها لمّا توقف على الجسم كان تعقلها أيضاً موقوفاً عليه، و قد ثبت أن تعقلها بلا واسطة آلة^٥.

[٣/٢٧٦٢/٦١] قوله: و هذه حجة رابعة.

قدّم الشارح لبيانها أربع مقدمات، و ذكر في المقدمة الرابعة أربعة أقسام لا حاجة في تلك الحجة إلّا إلى^٦ قسم واحد منها، و هو أن تعدّد أشخاص النوع بحسب تعدّد المواد. فباقي الأقسام مستدرك.

و أمّا قوله: «و ما يجرى مجراها» فهي العوارض المادية، فإنّ النفوس بعد المفارقة^٧ عن الابدان تبقى مع أنّها متحدة^٨ بالنوع، إلّا إنّما لمّا اكتسبت من البدن عوارض مادية، تتمايز^٩ النفوس بها؛ هكذا سمعته.

٣. ق، س: التعلّقات.

٢. م: هيئنا.

١. ق: بشرط.

٦. م: على.

٥. م: الآلة.

٤. س: أمّا.

٨. م: تميز.

٨. س: متحدة.

٧. م: مفارقتها.

فقلت: الدليل على وجوب تعدد المواد وهو أنه يجب أن يكون ثمة شيء يقبل تأثير الفاعل قائم هيئتها؛

ف قيل: لا تأثير هيئتها^١؛ فإنه باقٍ والباقي لا يحتاج إلى تأثير مجدّد^٢.
وفيه نظرٌ ظاهرٌ لأنّ مطلق التأثير هو الذي يحتاج إلى قابلٍ، لا التأثير على الابتداء.
والصواب أن يُقال: المراد المادة الجسمية وما يجري مجراها المجردات لأشخاص العلوم.

ثم حرّر الحجة بأنّ القوّة العقلية لو كانت حالةً في الجسم^٣ لكانت إمّا دائمة التعقل له أو دائمة اللاتعقل، والتالي بقسميه باطل^٤؛

أمّا بطلان التالي فلأنّ الإنسان يتعقل أعضائه في وقتٍ دون وقتٍ؛
و أمّا بيان^٥ الشرطية فلاّتها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض الأوقات لكان^٦
تعقلها لذلك الجسم بحصول صورته، وتلك الصورة تكون في ذلك الجسم لأنّ إدراك تلك
القوّة بواسطة ذلك الجسم، فيكون آلة للإدراك والإدراك بالآلة بحصول الصورة في الآلة.
فيلزم اجتماع المثليين: أحدهما ذلك الجسم، والآخر صورته المعقولة. وهو محالٌ
لاستحالة تعدد الأشخاص النوعية من غير تعدد المواد. وهذا القدر كافٍ في الاستدلال،
لأنّ الأقسام^٧ لما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون القوّة^٨ العقلية جسمانيةً إمّا أن
يكون الجسم معلوماً دائماً، أو غير معلوم دائماً، أو معلوماً في وقتٍ دون وقتٍ.

وإذا^٩ بطل القسم الثالث كان أحد القسمين لازماً لا محالة. وحينئذٍ يكون قول الشيخ:
«فأذن هذه الصورة التي بها يصير القوّة المتعقلة متعلقةً لآلتها... إلى قوله: أو لا يحتمل
التعقل أصلاً» مستدركاً^{١٠} لا دخل له في الاستدلال [٩].

ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره، بل أن يقال: لو كانت القوّة العقلية منطبعةً في
جسمٍ كانت إمّا دائمة التعقل له، أو دائمة اللاتعقل له، لأنّ القوّة العقلية إمّا يتعقل ذلك^{١١}

١. م: - ف قيل ... هيئتها.

٢. م: إلى تجديد مؤثّر.

٣. م: جسم.

٤. م: بطلان.

٥. م: كان.

٦. م: الملة.

٧. م: لما.

٨. م: هذا.

٩. م: باطل بقسميه.

١٠. م: مستدرك.

١١. م: مستدرك.

الجسم بحصول^١ صورته لها /JA45/، فإما^٢ أن تكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها، أو صورة أخرى متجددة. لاسبيل إلى الثاني و إلا لزم اجتماع المثليين، فتعيّن أن يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها. و حيثنظر إن أوجب تعقلها يكون دائماً^٣ التعقل و إلا كانت دائماً^٤ اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة أخرى.

هذا هو المنطبق على متن الكتاب، و لا استدراك فيه أصلاً [١٠].

و ليس المراد بصورة الجسم إلا حقيقته المتمثلة^٥ عند القوة العاقلة، فتد^٦ مر في النمط الثالث أن الإدراك هو أن يكون حقيقة الشيء متمثلة^٧ عند المدرك. و تلك الحقيقة هي إما نفس المدرك إن كان المدرك ذات المدرك، أو ملاقيأله و إن كان خارجاً عن ذات المدرك، فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة^٨ من المدرك، فليس الكلام إلا أن تعقل^٩ القوة العاقلة للجسم^{١٠} إما بحسب حقيقته^{١١} المستمرة الحصول لها، أو بحسب صورة^{١٢} أخرى يحصل لها. و الثاني يستلزم حصول مهيتين^{١٣} لشيء واحد لها، و هو محال. فإذا تعقلها حصول ذلك الجسم لها. فإن كفى في تعقلها كانت دائماً^{١٤} التعقل، و إلا كانت لا دائماً^{١٥} التعقل^{١٦}.

نعم في^{١٧} قوله: «فيكون قد حصل في مادة واحدة مكثوفة بأعراض باعيانها صورتان لشيء واحد» شك؛ فإن المتعقل ههنا إما الجسم، أو صورته^{١٨}، أو مادته. فإن كان المتعقل الجسم لم يلزم أن تكون صورتان في مادة واحدة، بل اللازم حصول^{١٩} الصورة العقلية من الجسم في الجسم، و إن كان المتعقل الصورة لم يستقيم قوله: «فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجوداً في مادته»، و لا قوله: «و هي غير الصورة التي لم يزل في مادته لمادته بالعدد». و إن كان المتعقل المادة فلا يلزم إلا حصول صورة المادة

١. ج : لحصول.

٢. م : وإما.

٣. م : دائماً.

٤. م : وقد.

٥. م : هـ : وإما.

٦. ق : التعقل.

٧. م : للجسم.

٨. م : هو.

٩. ١٢. ج : على.

١٠. م : وإلا ... التعقل.

١١. م : الحقيقة.

١٢. م : الجسم بصورة.

في المادة، ولا يلزم حصول صورتين في مادة^١.

و يمكن أن يجاب عنه: بأن المتعقل ههنا الجسم. والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين^٢ أعني: الصورة العقلية والصورة المتحققة^٣ للجسم بمادة واحدة، وهو محال. لأنه لا بد في تعدد الأشخاص من تعدد المواد؛ لكن في العبارة مساهلة^٤ ما.

وفيه نظر؛ لأن الجسم الخارجي كما اشتمل^٥ على المادة الخارجة كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة، فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين. ولو حملنا التعقل^٦ على الصورة الجسمية حتى تكون التعقل من مادته، والصورة التي للمادة^٧ هي الجسمية، لأنها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر؛ ويظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة. لكن لا يتبين لزوم أحد الأمرين: إما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة، أو دوام لا تعقله. اللهم إلا بعناية^٨ أخرى [١١].

لا يقال: اللازم من هذه الحجة ليس إلا أن القوة العاقلة^٩ غير جسمانية، والمطلوب^{١٠} إن تعقلها ليس بالآلة وهو غير لازم! -
لأننا نقول: الحجة مطردة فيه أيضاً، لأن النفس لو لم تعقل إلا بالآلة كانت إما دائمة التعقل لها^{١١} أو دائمة اللاتعقل لها،... إلى آخر الحجة.

[٢/٦١-٣/٢٨١] قوله: أعاد^{١٢} الاعتراض.

تقريره: أنا لانسلم أن القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين، وإنما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام المهيّة للأمر الخارجي، وليس كذلك؛ فإن الصورة العقلية عرض قائم بالنفس، والأمر الخارجي جوهر قائم بذاته، ومن المحال المساواة في تمام المهيّة بين العرض والجوهر^{١٣}. هذا توجيه كلامه.

٣. م: صورتها.

٢. في س: ما.

١. ج، س: حلول.

٦. س: يشتمل.

٥. م: ما.

٤. م: المتعقلة.

٩. م: بغاية.

٨. م: التي في المادة.

٧. ج، س: المتعقل.

١٢. ق: لها.

١١. م: الظاهر.

١٠. س: العاقلة.

١٣. م: وأعاد.

وَأَمَّا حَدِيثُ الْمُنَاسِبَةِ فَمُقَاسٌ فُقُهِي.

و تحرير جواب الشارح: إِنَّ مَهْيَةَ الشَّيْءِ هُوَ صَوْرَتُهُ الْعَقْلِيَّةُ الْمَجْرَدَةُ عَنِ اللَّوَاحِقِ الْخَارِجِيَّةِ، فَالصُّورَةُ الْعَقْلِيَّةُ مَجْرَدَةٌ وَالْخَارِجِيَّةُ مُقَارِنَةٌ. فَقَوْلُهُ: «الْمَعْقُولُ مِنَ السَّمَاءِ لَيْسَ بِمَسْأُولِهَا» إِنْ أَرَادَ بِهِ هَذَا الْإِفْتِرَاقَ بَيْنَهُمَا بِالتَّجَرُّدِ وَالْمُقَارِنَةِ فَهُوَ كَذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَبْقَى تَمَاثُلُهُمَا^١؛ وَإِنْ أَرَادَ بِهِ عَدَمَ اشْتِرَاكِهِمَا فِي مَفْهُومِ السَّمَاءِ وَهِيَ حَقِيقَتُهُ الَّتِي السَّمَاءُ بِهَا هِيَ فَلَيْسَ كَذَلِكَ، لِأَنَّ الْمَعْقُولَ مِنَ السَّمَاءِ لَوْ لَمْ يَكُنْ نَفْسُ السَّمَاءِ لَمْ يَكُنْ الْمَعْقُولُ هُوَ السَّمَاءُ، بَلْ غَيْرُهُ. وَإِلْحَاقُ السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ بِهِمَا غَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّهُمَا نَوْعَانِ مُتَضَادَّانِ تَحْتَ جَنْسَيْنِ، وَالسَّمَاءُ الْمَعْقُولَةُ وَالْمَحْسُوسَةُ فَرْدَانِ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمُنَاسِبَةَ بَيْنَهُمَا أَوْقَى.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «عَلَى أَنَّ السَّمَاءَ الْمَعْقُولَةَ»، فَهُوَ^٢ جَوَابُ سُؤَالٍ يُمْكِنُ أَنْ يُورَدَ [١٢] وَيُقَالُ: الصُّورَةُ الْمَعْقُولَةُ مِنَ السَّمَاءِ لَوْ كَانَتْ مَهْيَةُ السَّمَاءِ لَكَانَ الْعَرَضُ مَهْيَةَ الْجَوْهَرِ، وَإِنَّهُ مُحَالٌ. فَاجَابَ: بِأَنَّ الْمَعْقُولَ مِنَ السَّمَاءِ لَهُ اِعْتِبَارَانِ: أَحَدُهُمَا: JB45/ أَنَّهُ قَائِمٌ بِالنَّفْسِ، وَ الْآخَرُ: أَنَّهُ صُورَةٌ مُطَابِقَةٌ لِلْسَّمَاءِ. فَبِالْإِعْتِبَارِ الْأَوَّلِ عَرَضٌ، وَ بِالْإِعْتِبَارِ الثَّانِي مَهْيَةُ السَّمَاءِ. وَ الْحَقُّ فِي الْجَوَابِ: إِنَّ الْجَوْهَرِيَّةَ وَالْعَرَضِيَّةَ بِحَسَبِ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، فَإِنَّ الْجَوْهَرَ كَمَا تَقَرَّرُ^٣ مَا لَوْ وَجَدَ فِي الْخَارِجِ كَانَ لَا فِي مَوْضِعٍ، وَكَذَلِكَ الْعَرَضُ مَا لَوْ وَجَدَ فِي الْخَارِجِ كَانَ فِي مَوْضِعٍ، فَصُورَةُ السَّمَاءِ وَإِنْ كَانَتْ قَائِمَةً بِالنَّفْسِ إِلَّا أَنَّهَا بِحَيْثُ لَوْ وَجَدَتْ فِي الْخَارِجِ كَانَتْ لَا فِي مَوْضِعٍ، فَيَكُونُ جَوْهَرًا لَا عَرَضًا. وَلِهَذَا صَرَّحَ الْقَوْمُ بِأَنَّ صُورَ الْجَوَاهِرِ جَوَاهِرٌ.

[٣/٢٨٢-٢/٦٣] قَوْلُهُ: وَ مِنْهَا قَوْلُهُ: لَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الْعَاقِلَةِ.

أَيُّ: لَشْنِ سَلَمْنَا أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ تَعَقُّلِ الْقُوَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ مَحَلُّهَا اجْتِمَاعُ الْمُثَلِّينِ، وَ لَكِنْ لَا نَسْلَمُ أَنَّ اجْتِمَاعَ الْمُثَلِّينِ مُحَالٌ. وَإِنَّمَا يَكُونُ مُحَالًا لَوْ لَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا مُتَنَازِعًا عَنِ الْآخَرِ؛ وَلَيْسَ كَذَلِكَ^٤، فَإِنَّ أَحَدَهُمَا حَالٌ فِي الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ^٥ وَالْآخَرُ مَحَلٌّ لَهَا.

٣. م، ق: - . فهر.

٢. ق، س: تماثلها.

١. م: الجوهر والعرض.

٥. م: - . وليس كذلك.

٤. م: تقرره.

أجاب الشارح: أولاً بما مرّ، وهو أنّ الصورة لابدّ أن تكون حالة^١ في محلّ القوة العاقلة، لأنّ محلّها آلة لإدراكها؛

و ثانياً: بأنّ الصورة لو كانت حالة^٢ في العاقلة فإنّ لم تكن حالة^٣ في محلّها لم تكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحلّ و كلّ قوّة جسمانية فاعلة بمشاركة المحلّ، فبالعاقلة لا تكون جسمانية. وإنّ حلت في محلّها اجتمع المثالان من غير فرقي. وهذا الجواب في الحقيقة تفصيل لما مرّ.

[٣/٢٨٣-٢/٦٣] قوله: الفرق بين الصورتين باقي، لأنّ إحدیهما^٤ حالة^٥ في العاقلة و في محلّها معاً. لقائل أن يقول: هذا الفرض ممتنع، لأنّ الصورة لو كانت حالة^٦ في القوة العاقلة و في محلّها يلزم أن يكون الشيء الواحد حالاً في محلّين مختلفين، وإنّه محالّ. و يمكن أن يُجاب: بأنّ المراد بالحلول الاقتران. فإذا كانت الصورة العقلية مقارنة لأحد المقارنين أعني: القوّة العاقلة و محلّها كانت مقارنة لمحلّها؛ و هو المقارن الآخر، فتكون مقارنة لهما معاً.

لكن ههنا شيء آخر، وهو أنّ الصورة الأخرى ليست حالة^٧ في محلّ القوة العاقلة، بل هي محلّها على ما ذكره الإمام [١٣].

و تقرير جواب الشارح^٨؛ إنّ هذا النوع من الحلول اقتران^٩ ما، فتكون الصورة الأخرى لما كانت مقارنة لمحلّ القوة العاقلة كانت مقارنة للقوّة العاقلة، كما أنّ الصورة العقلية مقارنة للقوّة العاقلة و لمحلّها، فلا فرق!

و^{١٠} أيضاً إذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوّة العاقلة و هي مقارنة لمحلّ الصورة الأخرى و مقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محلّ واحد، وإنّه محالّ.

و هذا الكلام يصلح أن يكون جواباً^{١١} من الابتداء لسؤال الإمام، بأن يقال: لو كانت الصورة العقلية حالة^{١٢} في القوة العاقلة و هي في محلّها و الحال في الحال حال بالضرورة

٣. م : + القوة.

٢. م : محالة.

١. م : - العاقلة.

٦. ق : التشبه.

٥. م : وإذا.

٤. م : + في الحقيقة.

٧. م : - و.

[١٤] يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة، وإنه محال.
و نحن نقول: لما كانت^١ الصورة الأخرى محلّ القوة العاقلة لم يلزم هيئتها إلا اجتماع
متماثلين وهو: حلول الصورة المعقولة من الجسم في انبسه لا حلولهما في مادة^٢. و
المحال هذا، لا ذاك!

فإن قيل: الامتياز بينهما ليس بحسب المهيّة ولا بحسب لوازمها ضرورة أن الاتحاد
في الملزوم ملزوم للاتحاد^٣ في اللوازم، ولا بحسب العوارض فإنّ كلّ عارضٍ يعرض
لأحدهما يكون نسبة الآخر إليه كنسبته إليه؛ وإذ لا تمايز بينهما فلا ثنائية؛
فنقول: نسبة العارض إلى المحلّ مقارنة الحال للمحلّ، ونسبته إلى الصورة العقلية
مقارنة أحد الحالين في محلّ الآخر، فظهر التمايز.

[٢/٢٨٤-٣/٦٣] قوله: و النفس مدركة للنصف الأول دائماً... إلى آخره.

هيئتها سؤالان: أحدهما: أنه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة^٤، لزم من
العلم بالشياء العلم بالعلم، لأنّ العلم بالشياء صفة حاصلة، والتقدير إنّ صفات النفس
معلومة لها ما دامت حاصلة لها، ثمّ إنّ العلم بالعلم صفة حاصلة للنفس فهو معلوم أيضاً...
وهلمّ جرّاً حتّى يلزم من العلم بالشياء حصول علوم غير متناهية؛ وإنه محال.
و جوابه: إنّ العلم بالعلم ليس أمراً زائداً عليه، فلا يلزم حصول علوم غير متناهية، و^٥
ذلك لأنّه لو كان أمراً زائداً لكان مساوياً له، فيلزم اجتماع مثلين في محلّ واحد، وهو
محال.

و توضيحه: إنّ العلم بالشياء صورته العقلية. فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة
أخرى لها و الصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلين
في النفس.

و بهذا البيان تبين أن العلم بالنفس أو غيرها ممّا لا يباينها ليس أمراً^٦ /JA46/ زائداً
عليها، فلا يلزم من العلم بها العلم بها، فضلاً عن علوم غير متناهية.

٣. م، ق: المادة.

٢. ج، س: كان.

١. س: جواباً.

٥. م: + لها.

٤. م: الاتحاد.

لا يقال: هب! أنه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية، إلا أنه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به. ومن المعلوم بالضرورة أنه ربما علمنا شيئاً و غفلنا عن العلم به؛

لأننا نقول: الذهول عن التصديق بالعلم، لا عن تصوّره، والكلام فيه.

الثاني: إن كثيراً من لوازم النفس لا يدوم استحضاره^١؛

و أجيب: بأن الدائم هو العلم بها، لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها [١٥].

وفيه نظراً لأننا نعلم بالضرورة أنه لا يدوم علمنا بالقدرة والشجاعة والسخاوة... إلى غير ذلك من صفات النفس.

[٢/٦٤-٣/٢٨٥] قوله: هذا ابتداء^٢ احتجاجة على بقاء النفس.

أقول: بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن و بقاء تعقلها لمعقولاتها عاد إلى بيان المطلوب الأوّل بحجّة أخرى، وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الإمام [١٦]. ولهذا سمي الفصل بالتكملة.

[٢/٦٤-٣/٢٨٦] قوله: فإذا هما لأمرين مختلفين.

هيهنا شيان:

الأوّل: إن قوّة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل، لأنّها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كلّ باقٍ فاسداً بالقوّة، وبالعكس، وليس كذلك.

الثاني: إن قوّة الفساد و فعلية البقاء لأمرين مختلفين [١٧] أي: موضوع قوّة الفساد غير موضوع البقاء، حتّى لا يمكن عروضهما لشيء واحد. ولم يذكر عليه دليلاً.

وربما يستدل عليه بأن محلّ قوّة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد [١٨]، ولا شيء من محلّ البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد؛ لأنّ الباقي لو قبل^٣ الفساد والتقابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد، وهو محال. والحاصل أنّ الباقي لا يبقى

١. م: - بأنه محال... و.

٢. ق: انحصاره.

٣. س: + كلام.

مع الفساد، و الموصوف بالفساد يبقى مع الفساد. فلا يكون الباقي موصوفاً بالفساد، فلا يثبت له قوّة الفساد.

و فيه نظر لأننا لانسلم أنّ الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه [١٩]؛ فإنّ معنى قبول الشيء العدم أو الفساد ليس أنّ ذلك الشيء يتحقّق و يحلّ فيه الفساد؛ بل معناه أنّه يتقدّم في الخارج، و إذا حصل في العقل و تصوّر العقل العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائماً به في العقل. وأمّا في الخارج فليس هناك شيءٌ و قبول عدم.

[٢/٢٨٦ ٢/٦٤] قوله: فالنفس إن كان^١ أصلاً.

لا يخلو إمّا أن يكون النفس بسيطاً غير حالّ فلا يمكن قبول الفساد، لاستدعاء قبول الفساد التركيب، و إمّا أن يكون حالاً أو مركّباً^٢. لا سبيل إلى الأوّل، لما ثبت أنّ النفس غير^٣ منطبعة في شيء.

لا يقال: الثابت بالدلائل السابقة أنّها ليست قوّة حالة في جسم^٤، وهذا لا يستلزم أنّها لا يكون حالة في شيء أصلاً. لمّ لا يجوز أن تكون حالة في مفارق؟
لأننا نقول: قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه [٢٠]، و لو كان مركّباً^٥ فإمّا أن يكون مركّباً من بسائط كلّها غير حالة، أو يكون^٦ شيئاً منها حالاً كالصورة و الآخر محلاً كالهولي. و أيّاماً كان يوجد بسيطاً غير حالّ، و البسيط الخير الحالّ ليس بقابل للفساد، فلا تكون النفس قابلة للفساد.

و الاعتراض: أنّا لانسلم أنّه إذا وُجد بسيط غير حالّ يلزم أن لا تكون النفس قابلة للفساد^٨، و إنّما تكون كذلك لو كان البسيط الغير^٩ الحالّ هو النفس، و ليس كذلك؛ بل المفروض أنّه جزء النفس. و غاية ما في الباب أنّ جزء النفس لا يقبل الفساد، و لا يلزم منه أن لا تقبل النفس الفساد، لجواز انعدام الجزء الآخر.

لا يقال: نحن نقول من الابتداء: النفس لا بدّ أن تكون بسيطاً غير حالّ، و إلاّ لكان إمّا

١. س : - و لا شيء ... لو قبل.	٢. م : كانت.	٣. م : حالة و مركبة.
٤. م : ليست.	٥. م : الجسم.	٦. م : كانت مركبة.
٧. م : مركبة.	٨. س : - يكون.	٩. م : - و الاعتراض ... للفساد.

حالاً أو مركباً^١، وهما باطلان.

أما الأول: فظاهر؛

وأما الثاني: فلاّنه يلزم وجود بسيط غير حال^٢، فهو النفس، وقد كان جزءاً للنفس؛ هذا خلفاً.

لأننا نقول: لا نسلم أنّه يلزم من كونه بسيطاً غير حال^٣ أن يكون قائماً بذاته. لِمَ لا يجوز أن تكون^٤ الهيولى لا تقوم إلا بما تحلّ فيه؟ وحيثُ لا يلزم أن يكون نفساً [٢١].

وأما سؤال الاعتراض فهو نقضٌ على الدليل. و تقريره: إن كثيراً من الأعراض والصور بسائطٌ للفساد. فلو اقتضى قبول التركيب لامتنع فسادها [٢٢].

أجاب: بالفرق بأنّ محلّ قوّة فسادها هو موضوعاتها و موادّها. وذلك لا ينافي بساطتها في نفسها؛ بخلاف النفس، فإنّ محلّ قوّة فسادها لا يجوز أن يكون خارجاً، لأنّ الخارج إمّا مباينٌ أو ملاقي. والأوّل باطلٌ، ولا ملاقي لها إذ لا محلّ للنفس. فلا بدّ أن يكون محلّ قوّة الفساد داخلياً في النفس، فيلزم التركيب بالضرورة.

فإن قلت: لو كانت^٥ الهيولى محلّ قوّة الفساد كانت موصوفةً /JB46/ بالفساد، فيلزم فسادها،

فنقول: ليس المراد بالفساد فساد نفسها، بل أن يفسد فيها شيء^٦. فإنّ الهيولى من شأنها أن تفسد فيها الصورة، كما أنّ من شأنها أن تحدث فيها الصورة و تبقى.

[٢/٦٤-٣/٢٨٨] قوله: أي^٥: إذا ثبت أنّ النفس إمّا أصل^٦ أو ذات أصلٍ لم تكن ممّا يقبل الفساد.

عدم قبول النفس الفساد^٧ على تقدير أنّها أصلٌ، ظاهرٌ؛ وأما على تقدير أنّها ذات أصلٍ أو مركبة^٨ من بسائط لا يكون كلّها حالاً حتّى يتحقّق منها بسيطٌ غير حالٍ فغير^٩ ظاهر؛ بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد.

٢. م: أن يكون بسيطة غير حالة وإلا لكانت إمّا حالة أو مركبة.

٥. م: كان.

٨. ج: الفساد.

٤. م: + كافة.

٧. م: نفس.

١. م: - الغير.

٣. م: حالة.

٦. م: - أي.

٩. م: مركب.

و مدار اعتراض الإمام على هذا الاحتمال أعني^١: أن يكون مركبة، واحتمال تركيبها من حال^٢ و محل^٣، فإنها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منهما قائمة بذاتها عاقلاً لنفسه. فيكون كل منها نفساً، فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوساً متعددة و أنه محال. فلهذا فرض الإمام تركيبها^٤ من حال^٥ و محل^٦، وإنها^٧ مخالفتان لهيولى الجسم و صورته، لأنهما جزآن للنفس مجردان، وأن الباقي المحل لا الحال. فحينئذ لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس، كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم.

وأما قوله: «و حينئذ يجوز أن لا تكون كما لاتها الذاتية باقية» فقد تم الاعتراض دونه. و لا دخل له في الاعتراض إلا أنه زيادة زائدها لتأكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب. فإنهم^٨ لما أثبتوا بقاء النفس قالوا: إنها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالأخلاق التي اكتسبها حال تعلّقها بالبدن. و مع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه، لجواز أن يكون اتّصاف النفس بهذه الكمالات مشروطاً بوجود الجزء الحال؛ فإذا انتفى انتفت.

ثم إن الشارح راعى ههنا طريقة البحث، و هي: أنه إذا منع مقدمة و ذكر لمنعها سند^٩ لا يلتفت إليه و يستدل على المقدمة الممنوعة. و هي ههنا أن النفس^{١٠} لو كانت مركبة لم تكن قابلة^{١١} للفساد. فكأنه قال: لو كانت النفس مركبة فإما من البسائط غير حالة و هو محال، لما ذكر، أو من حال^{١٢} و محل^{١٣}، فالجزء الذي^{١٤} هو المحل إما أن يكون ذا وضع و هو أيضاً محال، أو غير ذي وضع. فإما أن يكون قائماً على انفراده فيكون نفساً، أو لا يكون قائماً على انفراده، فإما أن يكون قائماً^{١٥} بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة أنه إذا توقّف قيامها على البدن يتوقّف فعلها عليه بطريق الأولى، فلا تكون فاعلة بذاتها، وإما لا يكون قائماً بالبدن، بل بالجزء الآخر الحال و هو لا يجوز أن يفسد و يتغيّر. فتكون النفس باقية لبقاء جزئها^{١٦} جميعاً. ثم إنه بين ذلك بقوله: لأن التغيّر^{١٧} لا يوجد إلا مستنداً

٣. ق، ج: تركيبها.

٢. ج: على.

١. م: غير.

٦. م: + النفس.

٥. م: أن النفس.

٤. م: فإنها.

٩. م: - على انفراده ... قائماً.

٨. م: الذي.

٧. م: يقبل.

١٠. ق، س: جزئية.

إلى جسم متحرك.

و تقريره: إنَّ التغيّر هو زوال صفةٍ و حدوث أخرى. و قد مرَّ أنَّ الحدوث أو العدم الطاري يحتاج إلى مادةٍ، و المادة لا بدَّ لها من الصورة^١، فلا بدَّ في التغيّر من جسمٍ؛ و أمّا أنّه متحركٌ فلتحركها في الكيف [٢٣]، فإنّه^٢ كان متكيّفاً بكيفية ثمَّ بأخرى. هذا ما سمعته. و لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تقوم قوّة فساد الصورة المقيمة بمحلّها؟ [٢٤]؛ و لانسَلَم احتياج قوّة الفساد إلى مادةٍ جسمية، بل هو أوّل المسألة. و أيضاً: الحركة غير لازمة، فإنَّ حدوث صورةٍ و زوال أخرى كونٌ و فسادٌ، لا حركةٌ في كيفٍ.

و يمكن أن يقال: المراد من الحركة^٣ مطلق التغيّر كما أشرنا إليه في موضوع العلم^٤ الطبيعي. إلّا أنَّ السؤال الأوّل^٥ باقٍ؛ لا يقال: المفارق يمتنع أن يقارن المفارق؛ لأنّا نقول: المفارق إذا جاز أن يحدث في المفارق فلمَّ لا يجوز أن ينعدم^٦ عنه؟

[٢/٦٥-٣/٢٩٠] قوله: ثمَّ قال: الفساد و الحدوث.

أي: كما احتاج إمكان الفساد إلى محلٍّ احتاج إمكان الحدوث إلى محلٍّ آخر^٧، لكن محلَّ إمكان حدوث النفس البدن، فلمَّ لا يجوز أن يكون محلَّ إمكان^٨ فسادها البدن؟ و توجيهه: أنا لا نسَلَم أنَّ النفس لو قبلت الفساد كانت مركبةً من محلَّ إمكان الفساد و محلَّ وجود الثبات، و إنّما يلزم التركيب لو كان محلَّ إمكان^٩ الفساد داخلاً في النفس، فلمَّ لا يجوز أن يكون خارجاً من النفس مهيئاً و هو البدن؟ كما جاز أن يكون محلَّ إمكان حدوثها هو البدن؛

أجاب: بأنَّ إمكان حدوث النفس أو فسادها لا يجوز أن يقوم^{١٠} بالبدن، لأنَّ البدن

٣. ج.س: لأنه.

٦. م: الأوّل.

٩. م: إمكان.

٢. م: صورة.

٥. س: العلم.

٨. ق، س: آخر.

١. م: المتغيّر.

٤. م: المراد بالحركة.

٧. م: يتقدّم.

١٠. س: تقدّم.

مباين لها^١ و من المحال أن يكون مباين الشيء مستعداً لحصول مباين له أو فساده عنه، و العلم به ضروري، و لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون إمكان وجود النفس أو عدمها^٢ قائماً بالحجر أو غير ذلك، و جاز أن يكون إمكان وجود /JB47/ من هو في المشرق قائماً بمادة من هو في المغرب، و الكل محال. لأن المركبات لما زادت استعداداتها و تصاعدت إلى مرتبة مهيئة لصورة نوعية إنسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الإنسانية إنما يكون بحسب حالة و هيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب. فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة إذا استعدّ لحدوث الصورة النوعية^٣ يكون مستعداً لحدوث النفس، لأن النفس من مبادي تلك الصورة النوعية. و الشيء إذا كان مستعداً لحصول جميع عللها بالضرورة، فيستعدّ البدن مع تلك الهيئة المخصوصة إذا استعدّ^٤ لحدوث النفس، لا من حيث أنه موجود مجرد، بل من حيث أنه علّة لتلك الصورة النوعية و مرتبطة بالبدن ارتباط تدبير. و هذه هي جهة مقارنة البدن للنفس، إذ ليس معنى مقارنة النفس إلا إفاضتها على البدن الصورة النوعية و تدبيرها له بواسطة تلك الصورة. فإمكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة أنه مباين، بل من جهة أنه مقارن.

ثم إذا حدث النفس و حصلت الصورة النوعية زالت^٥ تلك الهيئة المخصوصة و زال إمكان حدوث النفس. و تلك الصورة النوعية يمكن فسادها، لأن قوّة فسادها قائمة بالبدن كما في الأعراض؛ بخلاف النفس، لأن إمكان فسادها يمتنع أن يقوم بالبدن لأنه مباين و لا بما كان^٦ إمكان حدوث النفس قائماً به لانتفائه؛ فلا يمكن فساد النفس.

فإن قيل: إذا جاز أن يكون استعداد البدن للصورة النوعية^٧ موجباً لاستعداده لحدوث^٨ النفس فلم لا يجوز أن يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجباً لاستعداده لانعدام^٩ النفس؟

أجاب: بأن استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع عللها، لأن الشيء لا يحصل إلا بسائر علله؛ بخلاف عدم الصورة فإنه لا يستدعي انعدام

٣. م : - النوعية.

٢. م : عدمها.

١. م : له.

٦. م : لا يمكنه.

٥. ج، ق : زال.

٤. ج، م : - إذا استعدّ.

٩. م، ق : انعدام.

٨. م : حدوث.

٧. م : النوعية.

النفس لجواز أن يكون لانتفاء شرطها.

فإن قلت: هب أن عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس، إلا أنه يجوز أن ينعدم النفس بحسب عدم الصورة؛ فجاز أن يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلاً لإمكان فساد النفس؛

فنقول: لا يجوز أيضاً، لأن جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن من جهة زيادة المباينة، فلا يجوز أن يكون البدن من هذه الجهة موضوعاً لإمكان فساد، بخلاف جهة وجود الصورة، فإنها جهة مقارنة للنفس^٢ من حيث الارتباط والتدبير؛ فجاز هذا دون ذلك.

هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

واعلم أن أفلاطون وأتباعه إنما ذهبوا إلى قدم النفس لأجل أنهم^٣ ما فرقوا بين إمكان الحدوث وإمكان العدم في استدعاء المادة [٢٥]، وعلوم أن النفس غير مادية، فقطعوا^٤ بأنها قديمة لأنها لو كانت محدثة كانت لها مادة، فامتنع حدوثها كمال يمكن عدمها لذلك؛ ولأن النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز أن يكون إمكان وجودها^٥ في المادة، وإلا لتوقف وجود النفس على المادة، فلا تعقل بذاتها. وإذا لم يمكن أن يكون إمكان وجودها في مادة لم يمكن أن يكون فسادها في مادة، وإلا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية.

فإن قلت: لو كانت النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن إن كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ، وإن لم يكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للإدراكات والأفعال كانت معطلة؛ قلنا: هؤلاء يتحاشون عن إثبات التناسخ: على أن من الجائز أن يكون النفس قديمة من آثار العقول، إلا أن إدراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات؛ وامتناع التعطيل ممنوع.

والجواب عن الدليل الأول: الفرق بين إمكان الحدوث وإمكان العدم بما مر؛

٣. س: النفس لأنهم.

٢. ج: النفس.

١. س: ق: فإنه.

٥. س: في مادة وجودها.

٤. م: وقطعوا.

و عن الثاني: أنَّ ذلك التوقف في الحدوث لافي البقاء. فالنفس^١ في الحدوث تحتاج إلى البدن و هو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء إلى البدن [٢٦]. ومثل ذلك بأنَّ أخذ الطائر يتوقف على الشبكة و لا يتوقف بقاء الأخذ على الشبكة^٢.

[٢/٢٩٢-٣/٢٩٢] قوله: فلنفرض الجوهر العاقل.

الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول إمَّا أن يكون هو الذي كان قبل الاتحاد، أو لم يكن هو^٣ الذي كان. فإنَّ كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله و لا تعقله؛ وإنَّ لم يكن هو الذي كان^٤ بل زال شيء^٥ فالزائل إمَّا ذات الجوهر العاقل، أو حال له. فإنَّ كان ذات العاقل فهو انعدام له، لا اتحاد؛ وإنَّ كان حالاً من أحواله فهو استحالة، لا اتحاد. ومع ذلك فلا بدَّ أن يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد و عدمه، لأنَّ النفس إذا/ JA47/ بطلت أو تغيّرت تحتاج إلى مادة^٦. وأمَّا قول الشارح: «و احتجاجهم على ذلك هو ما قرّره في كتابه»... إلى آخره، فهو^٧ نفى لما ذكره الإمام: «إنَّ الشيخ اختار في كتاب البدأ والمعاد: أنَّ النفس إذا عقلت شيئاً اتحدت بالمعقول»، فإنَّه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم، لا لبيان ما اختاره^٨.

[٢/٢٩٤-٣/٢٩٤] قوله: وقالوا: و اتصاليها بالعقل الفعّال هو أن تصير^٩ نفس^{١٠} العقل الفعّال.

لأنَّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً يصير العقل المستفاد و العقل الفعّال يتصل^{١١} بالنفس، فتصير أيضاً العقل المستفاد، فالنفس تتحد بالعقل المستفاد. و العقل الفعّال يتحد بالعقل المستفاد، فيكون النفس تتحد بالعقل الفعّال. و هو ملزوم لأحد المحالين؛ لأنَّ اتحاد النفس إمَّا بجزء من العقل الفعّال، أو به من حيث هو، والأوّل^{١٢} يستلزم تجزئة العقل الفعّال، و الثاني علم النفس بجميع المعلومات. على أنَّ المحال المذكور في اتحاد النفس

١. ج: و النفس. س: فإنَّ النفس. ٢. ج: الأخذ عليها. ٣. م: - هـ.
 ٤. س: - هو الذي كان. ٥. م: المادة. ٦. م: نفى.
 ٧. س: يختاره. ٨. م: + هي. ٩. ف: النفس.
 ١٠. س: متحد.

بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد، لأنه هو اتحاد النفس بالمعقول.
ثم هيئنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة، لاتحاد كل منها بالعقل الفعّال -
كما يلزم ثمة اتحاد المعقولات^١ المختلفة.
قال الإمام: «وأما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها أن القائل بهذا الاتحاد هو
فرفور يوس، وله كتاب في تقرير هذا المذهب. ولا شك أن الكتاب المشتمل على تقرير
هذا المذهب^٢ لا يكون إلا فاسداً».

[٢/٢٩٥-٣/٢٦٧] قوله: ذكر أن معناه هو المقهوم الحقيقي.

اعلم أن صيرورة الشيء شيئاً آخر تُطلق على ثلاثة معانٍ: انتقال الشيء من صفة إلى
صفة كما يقال: صار الماء هواءً أو الأسود أبيض؛ وانتقال الشيء إلى ما يتركب منه ومن
غيره كما يقال: صار الخشب سريراً. وهذان معنيان معقولان؛ وكون الشيء عين^٣ شيء
آخر، وهو غير معقول. هذا محصل كلامه. لكن في عبارته خطأ فاحشاً وهو أنه قد
اخترع «لصار» اسم مفعول وهو «المصير»، ونصب به «إيَّاه»^٤. والفعل الناقص ليس
بمتعدٍّ ولا واقع على شيء. وخبره ليس بمفعول، بل إنما هو لتقرير الفاعل على صفة. ولو
فرضنا فرض محال أن له مفعولاً فليس المصير اسم مفعول، بل هو مصدر، يقال: «صرت
إلى فلان مصيراً»، قال الله - تعالى - : ﴿وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ ولو فرضنا أنه اسم مفعول
فكيف يكون له مفعول؟ فلا يقال: زيدٌ ضاربٌ عمراً وعمروٌ مضروبٌ زيداً، بل: مضروب
زيداً أو مضروبٌ لزيد. فهذا كما ترى^٥ خطأ في خطأ [٢٧]. وكأنه وقع فيه لما وجدته
في المتن: «إن كان المعدوم^٦ ثانياً و مصيراً إيَّاه»^٧. وأظن أن الشيخ قال: «و صائراً إيَّاه»؛
لأن الكلام في صيرورة الأول ثانياً، فهو صائرٌ إيَّاه، فطنى فيه قلم الناسخ.

١. م : اتحاد النفس بالمعقولات. ٢. س : ولا شك. ٣. ق : غير.

٤. م : - إيَّاه. ٥. م : وهذا نرى.

٦. م : المفروض.

٧. م : - إيَّاه.

[٣/٢٩٦-٢/٦٨] قوله: تقريره أن هيهنا أمرين.

لا بد لفهم هذا الكلام أن يفرض المصير اسم المفعول ناصباً. فنقول على هذا الفرض: إذا اتحد شيان فصارا شيئاً واحداً فهيهنا أمران: ما قبل الاتحاد وهو شيان، وما بعده وهو شيء واحد. فالأمران إن^١ كانا موجودين أو معدومين فلا اتحاد قطعاً. وإن كان أحدهما موجوداً والآخر معدوماً فإن كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد، وإن كان المعدوم الأول امتنع أن يكون ثانياً، لأنه موجود ومن الممتنع أن يصير^٢ المعدوم عين الموجود؛ وهذا معنى قوله: «فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً ومصيراً إياه».

فإن قلت: المفروض أن الأول صائر ثانياً لا مصير إياه، فكيف يبطل كونه مصيراً إياه؟ أمكنه أن يقول: لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا. فكل^٣ منهما صائر ومصير. ومن ثمّة^٤ قال: «معنى الاتحاد هو كون الصائر بعينه ثانياً مصيراً إياه».

و يرد على هذا التوجيه بعد ما مر أن قوله: «سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أو لم يحدث» حشو في الكلام لا طائل تحته؛ فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال كما ذكره الإمام.

[٣/٢٩٨-٢/٦٨] قوله: الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد.

العلم إما أن يكون مستفاداً من الأمر الخارجي وهو الاتفعالي، أو الأمر الخارجي مستفاداً منه وهو الفعلي؛ أو لا هذا ولا ذاك كالعلم بالمتنوعات. فقوله: «و يجب أن يكون ما يعتله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني» منظور فيه، لأن انتفاء الوجه الأول لا يدل على تحقق الثاني.

والجواب: أن المراد علم الله - تعالى - بالموجودات الخارجية. ولما استحال كونه على الوجه الأول وجب أن يكون JB48/ على الوجه الثاني وحاصلاً له من ذاته [٢٨]، لا

٣. م: - منها.

٢. م: يكون.

١. س: - إن.

٥. م: لمصير.

٤. م: - ثمّة.

من غيره^١ لما مرّ من امتناع احتياجه^٢ إلى الغير في الصفات الحقيقية.

[٢/٦٩-٣/٣٠٠] قوله: أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات.

المطلوب أن الله - تعالى - عالم بجميع الموجودات، وذلك لأنه عالم بذاته و ذاته علّة لجميع الموجودات والعلم بالعلّة يقتضي العلم بالمعلول. لأنّ العلم التام بالعلّة هو العلم بها من جميع الوجوه، و من تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم؛ وذلك^٣ يتضمّن العلم بالوازم. فيكون الله - تعالى - عالماً بجميع الأشياء، لأنّها معلولة لازمة له إمّا طولاً كالمعلولات^٤ المترتبة المنتهية إليه^٥، وإمّا عرضاً كسلسلة الحوادث. فإنّها لا تنتهي إليه في الطول، إذ قبل كلّ حادث حادث لا إلى أوّل؛ بل في العرض، فإنّ كلّ واحد من الحوادث لا مكانه مستند إليه بالنسائط.

واعلم أن استدلال القوم على هذا المطلوب هو أن الله - تعالى - عالم بذاته، و ذاته علّة لجميع الأشياء، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله - تعالى - عالماً بجميع الأشياء.

فورد عليه: أنّه إن أريد أن العلم بالعلّة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة عليه؛ وإن أريد العلم بالعلّة من حيث أنّه علّة للمعلول موجب للعلم به^٦ فهو باطل، لأنّ العلم بكونه علّة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول. فامتنع أن يكون موجباً له وعلّة.

ففسّر الشارح العلم بالعلّة بالعلم التام، وغير عبارة «الإيجاب» إلى «الاقتضاء» تفادياً^٧ من ورود الإشكال [٢٩]؛ لكن لو لم يمنع كون الله - تعالى - عالماً بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من إيراد المنع في غيره^٨ [٣٠]، مع أنّ تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر الموارد، فلا يتمّ كلامهم فيها أصلاً.

فالصواب: أن كلامهم هو أن العلم بالعلّة التامة يوجب العلم بالمعلول، لأنّ العلم التام

٣. في: فذلك.

٢. في: الاحتياج.

١. س: - غيره.

٦. س: - به.

٥. م: إليه.

٤. م: كالمعلولات.

٨. م: من.

٧. م: تعادياً.

بالعلة موجبٌ و العلم بهذه المقدمة ضروري، و لا يشك عاقلٌ في أن من علم جميع علل وجود شيءٍ علم وجوده، و من علم جميع علل عدم شيءٍ علم عدمه. و لما كان ذاته - تعالى - علةً تامةً للمعلول الأول لزم من العلم بها العلم به؛ ثم إنه هو الله - تعالى - علةً تامةً^٢ لغيره، فيلزم علمه - تعالى - به أيضاً. و هكذا لما كان الله - تعالى - عالماً بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالماً بها قطعاً.

و سيجيء لهذا زيادة تقرير و توضيح.

[٢/٧٠-٣/٣٠١] قوله: أما اختلافه بالقياس^٣ إلى المدرك.

إذا كان المدرك ماديّاً يتوقف^٤ العلم به على الإحساس و انتزاع صورته. فيكون المجرد عن المادة أتم^٥ في المدركة.

[٢/٧١-٣/٣٠٢] قوله: عقلت مادون الأول من الأول تعقلادون التعقل الأول.

أما أولاً؛ فلأن تعقلها من الأول انفعالي و علم الأول فعلي.

و أما ثانياً؛ فلأن الأول لما كان منقطع العلائق عن المادة لا يشوبه شاغلٌ و لا يحجبه عن غيره حاجبٌ^٥ كان إدراكه أتم؛ إذ قوة الإدراك و ضعفه بحسب التجرد عن المادة و عدمه؛ فما كان أقوى تجرداً كان أقوى إدراكاً. و أما العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالمهيئات و المهيئة كالمادة ففيها شائبة^٦ من المادة فلا جرم يكون إدراكها أدون مرتبة من إدراك الأول.

و اعلم! أن كلام الشارح إن إدراك العقول للأول^٧ بإشراق الأول، لأنه معقول لذاته و المعقول عاقل لذاته، فهي تعقله بإشراق الأول، و أما إدراك ما^٨ دون الأول فمن الأول أيضاً، لكنه دون إدراك الأول إيتاء، و هذا لأنه يوهم أن الضمائر في قوله: «و لما بعده منه من ذاته»، يعود إلى «الأول» حتى يكون معنى الكلام: أن إدراك العقول لما بعد الأول من

١. م : أوقع.

٢. م : للمعلول ... تامة.

٣. م : بحسب القياس.

٤. ج. م : توقف.

٥. ك : صاحب.

٦. ج : عن العلامة.

٧. م : للأول.

٨. م : ما.

الأول^١ من ذاته، فقلوبه: «من ذاته» بدل من قوله: «منه». والفهم السليم يقتضي بانها راجعة إلى «العقل» [٣١]، أي: إدراك العقل لما بعد العقل^٢ وهو معلولاته من ذاته بخلاف إدراكه للأول^٣، فإنه ليس^٤ من ذاته، بل بإشراق الأول وهو علته.

قال الإمام في شرح هذا الفصل: مراتب العلوم ثلاثة:

أولها: علم الأول، فإن علمه بذاته وبغيره من ذاته لما مر أن علمه بذاته علته لعلمه بغيره.

ثم علم المعقول^٥ لعلها ومعلولاتها، لكن علمها بعللها^٦ ليس لها من ذواتها، بل من قبل عللها، و علمها بمعلولاتها من ذاته^٧، لأنهم زعموا أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلّة. والفرق أن العلة المعيّنة لذاتها^٨ المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص، فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول؛ وأما المعلول فاحتياجه إلى العلة ليس لذاتها^٩ المخصوصة، بل لإمكانه والإمكان لا يحوج إلى علة مخصصة، بل إلى علة مّا، وإلا افتقر كل معلول إلى تلك العلة. فما لم يكن تعين المعلول^{١٠} من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلة المعيّنة، فالعقول عالمة^{١١} بذواتها من ذواتها، لأنها مجردة. ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلّة فهي لا يعلم عللها من جهة ذواتها، بخلاف معلولاتها، لأن العلم بذواتها^{١٢} موجب للعلم بها.

ثم علم النفوس، فإنه حادث^{١٣} JA48/ يحصل^{١٤} من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة. هذا كلام الإمام وهو مصرّح بما ذكرنا.

وليت شعري إذا قيّد العلم بالتام^{١٥} كيف يفرق بين القضيتين؟! فإن العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلّة، كما أن العلم بالعلّة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول.

٣. م: الأول لأنه.

٦. م: لعلها.

٩. م: لذاتها.

١٢. ج: بذاتها.

٢. م: لما بعد العقل.

٥. م: المعقول.

٨. م: - و.

١١. م: عالم.

١٤. م: بالتنام.

١. م: - من الأول.

٤. م: - ليس.

٧. م: - بل من ... ذاته.

١٠. ج: م: العلة.

١٣. م: يحدث.

[٢/٧٢-٣/٣٠٤] قوله: و قولٌ يكون الأول موصوفاً بصفاتٍ غير إضافية و لا سلبية.

قد أجمع الحكماء على امتناع اتصافه - تعالى - ^١ بصفاتٍ غير إضافية، وإلا لزم أن يكون فاعلاً قابلاً. و قولٌ بأن المعلول الأول غير مباين لذاته، لأن علم الله - تعالى - لما كان هو حصول الصور ^٢ فيه و العلم متقدّم على الإيجاد فيعلم العقل الأول أولاً ثم يوجد. فيكون صورة العقل الأول مستندة أولاً إليه - تعالى - ثم العقل الأول. فالمعلول ^٣ الأول لا يكون معلولاً أولاً، و هو مقارنٌ لا مباين له.

[٢/٧٢-٣/٣٠٤] قوله: أقول: العاقل.

يزعم الشارح أن علوم الله - تعالى - عين معلولاته [٢٢]، ولما كانت المطلوب دقيقاً يستبعده أرباب التحصيل في بادي النظر. و كان طريق التعليم أن يقدم قياس الشعر، ثم الخطاب، ثم الجدل، ثم البرهان و لم يكذب^٤ ينتظم قياس الشعر^٥ هناك، لبعده المقام عن التخيّل. و كان قدّم من المقدمات ما يمكن أن يجادل بها^٦، ثم شرع في إثبات مطلبه بتقديم مقدماتٍ خطابيةٍ تحصل الظنّ ثم تدرّج إلى البرهان، حتّى يحصل اليقين. أمّا الدليل الجدلي فأنّ يقال بناءً على الدرس السابق: علم الله - تعالى - بغيره يجب أن يكون نفس غيره، لأنّ علم الله - تعالى - إمّا أن يكون ثابتاً، أو لا يكون. والثاني مذهب القدماء؛ والأول إمّا أن يكون نفس^٧ الله - تعالى - أو عين^٨ معلوله، أو لا هذا ولا ذلك. و محال أن يكون نفس الله - تعالى - لتعدّد العلوم بتعدّد المعلومات، فإنّ العلم يزيد مغائر للعلم بعمرٍ بالضرورة، فلو كان علم الله - تعالى - عين ذاته لزم تعدّد ذاته أو اتّحاد SA32/أمورٍ مختلفة^٩.

و الثالث أيضاً باطل، لأنّه إمّا أن^{١٠} يكون قائماً بالله - تعالى - فيلزم الكثرة في ذاته و

١. م: على أنه يمتنع أن يتصف. ٢. ج: + و. ٣. م: الصورة.

٤. م: فالمعلول. ٥. ق: ولما. ٦. ق: لم يكن.

٧. م: هناك قياس الشعر. ٨. م: يحاول بها. ٩. س: بعين.

١٠. س: بعين. ١١. م: + فبشي أن يكون نفس معلوله.

١٢. م: أن.

أنه قابلٌ فاعل؛ أو قائماً^١ بنفسه، فيلزم المثل الأفلاطونية؛ أو قائماً بمعلولاته، فيلزم أن يكون علم الله - تعالى - متأخراً عن معلولاته وإنه محالٌ.

وأما الطريق الخطابي؛ فهو إن إدراك الذات ليس بحصول^٢ صورة؛ فإنه لو كان بحصول صورة وجب أن يكون بين الذات و الصورة امتياز، لكن لا امتياز بالهيئة لا تساحدهما فيها^٣، ولا بالعوارض لأن الصورة لما تحققت في الذات فجميع عوارضها عوارضها. وإذا لم يحتج العاقل في إدراك ذاته إلى صورة لم يحتج في إدراك ما يصدر من ذاته إلى صورة. واعتبر في نفسك، فإنك إذا تعقلت شيئاً حصل لك صورة العقول بمشاركة من العقول ولا تحتاج في إدراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة إلى حصول صورة أخرى عندك [٣٣]، بل تلك الصورة كافية في تعقلها، فبالأولى أن ما صدر من العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله إلى صورة.

ثم أورد عليه سؤاليين ربّما يتفطن المتعلم بهما^٤.

أحدهما: إن الصورة العقلية إنما يكفي في تعقلها، لكونها حالة في النفس و امتناع حصول صورة أخرى معها^٥ مساوية لها. وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل، فإنه ليس بحال فيه.

الثاني: أن الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس^٦ قابلة لها، وإنما حصلت الصورة عن العقول الفعالة^٧.

وأجاب عن الأول: بأن كون الصورة حالة في النفس ليس شرطاً للتعقل^٨، وإلا لم إلا يكف نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا، بل حلول الصورة في النفس شرط^٩ لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها، حتى إن حصلت الصورة لها^{١٠} بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل. وعن الثاني: بأن حصول الشيء من الفاعل حصول للفاعل. فيكون حصولاً لغير ذلك

١. ق : قائم. ٢. ص : بحصول. ٣. م : فيهما. ٤. م : منهما. ٥. م : معها. ٦. ص : بل النفس. ٧. ص، س : الفاعلة. ٨. م : في التعقل. ٩. م : شرطاً. ١٠. م : لها.

الشيء وهو التعقل، إذ لا معنى للتعقل إلا حصول الشيء للمجرد. وحصول الشيء القابل^١ أضعف في كونه حصولاً لغيره من حصول الشيء للفاعل، وإذا كان الثاني كافياً في التعقل كفى الأول بطريق الأولى^٢.

وإلى هذا السؤال والجواب أشار بقوله: «و معلوم أن حصول الشيء»... إلى آخره. ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بأنه قد ثبت أن المبدأ الأول عالم بذاته، و ثبت أن ذاته علّة لمعلوله، و ثبت أن العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول. فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول^٣ نفس تعقله. فإنه لما كانت علتان متحدتين يلزم أن يكون المعلولان^٤ متحدين لا محالة. وكما^٥ أن تغائر علتين ليس إلا في الاعتبار كذلك تغائر المعلولين. فجميع الكلّيات و^٦ الجزئيات حيث^٧ صدرت من الله - تعالى - والصدور هو عين التعقل يلزم أن يكون الله - تعالى - عالماً بها من غيره كثرة في ذاته.

وأما الجواهر العقلية فلها صنفان من التعقل: أحدهما: علمها^٨ بمعلولاتها وهو عين^٩ معلولاتها. والآخر: علمها^{١٠} بما عدا معلولاتها، كعلمها بالله - تعالى - (JB49) وكعلمها بالمعدومات، فإن هذه العلوم يكون بحصول صورتها فيها^{١١} على طريق الإشراق^{١٢} من المبدء الأول.

فالحاصل: إن علم الله - تعالى - هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى^{١٣}؛ ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله - تعالى - كانت أيضاً حاضرة عند الله - تعالى - ضرورة أن الحاضر عند الحاضر حاضر، فيكون الله - تعالى - عالماً بجميع الأشياء من غير تكثّر في ذاته.

ونقول أيضاً: علم الله - تعالى -^{١٤} بالأشياء هو تمييز الأشياء عند الله، و تمييز الأشياء

١. ص: ج: للقابل.	٢. ن: - أولى.	٣. ص: المعلوم.
٤. ص: المعلولات.	٥. م: فكما.	٦. م: - الكلّيات و.
٧. م: حيث.	٨. م: علماً.	٩. م: غير.
١٠. م: - علمها.	١١. م: - فيها.	١٢. م: - طريق الإشراق.
١٣. م: - تعالى.	١٤. م: - تعالى.	

عنده^١ هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه، فإذا نسبت التميز إلى المعلول فهو نفس المعلول، فليس في الخارج إلا ذات الله - تعالى - وذوات الأشياء، فالعلم إما أن يقال نفس الله - تعالى - بمعنى تميز الأشياء عنده، أو نفس الأشياء بمعنى تميز الأشياء. واعلم أن هذا الكلام لطيف دقيق جداً؛ وأنه وإن فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوي متين في دفع الإشكال.

[٢/٧٣-٣/٣٠٨] قوله: يريد التفارقة بين إدراك الجزئيات.

حاصل كلامه أن الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصّصات. فلها اعتباران:

من حيث هي طبائع^٢؛

ومن حيث هي متخصّصة بمخصّصات^٣. فتعلّقها من حيث هي طبائع تعلّقها على وجه كلي، وتعلّقها من حيث هي متخصّصة^٤ تعلّقها على وجه جزئي، وأحكامها بالحيثية الأولى لا يتغيّر بخلافها بالحيثية الثانية.

ونحن نقول: الجزئيات من حيث إنها متخصّصة معلولات الواجب. وقد تقرّر عندهم أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله - تعالى - عالماً بالجزئيات من تلك الحيثية. فلو كانت متغيرةً من تلك الحيثية يلزم تغيير علم الله - تعالى -، وأنه محال. فهذا الكلام من الشارح يناقض ما صرح القوم به، بل ما صرح به في تحقيق علم الواجب^٥ [٣٤].

والحق الصريح الذي لا تشوبه شبهة^٦ [٣٥]: أن تعلّق الجزئيات من حيث أنها متعلّقة بزمان تعلّق بوجه^٧ جزئي متغيّر، ومن حيث إنها غير متعلّقة بزمان تعلّق بوجه كلي لا يتغيّر. وقد بين الوجه الذي لا يتعلّق بالزمان بالوجوب عن أسبابها، فإن من عقل الجزئيات من حيث يجب بأسبابها حصل^٨ عنده صور الموجودات المترتبة /SB32/ ولا يتغيّر العلم بها بتغيّرها في أحوالها قطعاً، لأن هذا الوجه لا يتعلّق بالزمان، ضرورة أن

٣. ق: بمخصّصات. ص: للبدن مخصّصات.

٦. م: الشبهة.

٩. م: لا يتغيّر.

٢. ص: بق: الطبائع.

٥. م: الله - تعالى -.

٨. م: حدث.

١. م: عند الله - تعالى -.

٤. م: + بالتخصّصات.

٧. م: على وجه.

وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني^١ ولا تعلق له بالزمان أصلاً.
و توضيح ذلك: أن الممكن يتساوي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، فإذا وجد أسباب
وجوده وجب وجوده، وإذا وجد أسباب عدمه امتنع وجوده. وكل عاقل ما لم يعقل
أسباب وجوده^٢ أو أسباب عدمه يكون متردداً في وجوده وعدمه.
وإذا عرف أسباب وجوده عرف أنه يجب أن يوجد، وإذا عرف أسباب عدمه عرف أنه
يمتنع ولا يكون عند إمكان الوجود أو إمكان العدم، وإذا عرف أكثر أسباب وجوده ظن
وجوده و يغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الأسباب. مثاله: إن وجدان الكنز لزيد
يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، فإذا عرفنا أن زيدا سيمشي إلى زاوية و عرفنا أن
ما على رأس الكنز من الخشبة وغيرها ينكسر^٣ بحركة زيد لم يعرض لنا شك في أنه يجد
الكنز، فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الأسباب. وهكذا حال المنجم
يحكم بحوادث حين يعرف^٤ أسبابها، ولما لم يعرف جميع الأسباب بل بعضها فلهذا^٥
يعرض له الغلط في الأحكام. والله تعالى^٦ لما كان محيطاً بجميع أسباب كل ممكن
ممکن^٧ فلا بد أن يكون محيطاً بجميع الممكنات و بامتناع وجودها حين علم أسباب
عدمها. فلا إمكان في علم الله - تعالى - لأنه منزّه عن التردد والشك.
قاله - تعالى - يعلم جميع^٨ الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها، لا من حيث
أن بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل^٩. فإن العلم
بالجزئيات من هذا^{١٠} الحيثية يتغير^{١١} بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال، بل علماً
متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة، ثابتاً أيد الدهر.
و مثاله: إن المنجم إذا علم أن القمر يتحرك في كل يوم كذا، وإن الشمس يتحرك أيضاً^{١٢}
في كل يوم كذا يعلم أنه تحصل بينهما مقارنة أو مقابلة حين وصولهما إلى نقطة^{١٣} الحمل

- | | |
|--|---------------------------------------|
| ١. ج: إذا. | ٢. ص: - وجب وجوده ... وجوده. ٣. م: و. |
| ٤. م: وإذا. | ٥. م: منكسر. |
| ٦. م: فلهذا. | ٧. م: سببانه. |
| ٨. م: مجموع. | ٩. م: + والحال. |
| ٩. م: متغير. | ١٠. م: أيضاً يتحرك. |
| ١١. م: س: - وجب وجوده ... وجوده. ١٢. م: و. | ١٣. م: س: - ممكن. في: يمكن. |
| ١٤. م: س: - هذه. في: هذه الوجوه. | ١٥. م: + أول. |

في وقتٍ معيّن. فإذا مضى اليوم فإن علم بذلك كان جهلاً، وإلا يلزم التغيّر.
والحاصل^١ أن الموجودات^٢ من الأزل إلى الأبد معلومةٌ لله - تعالى - كلٌّ في وقته
/JA48/، ليس في علمه كان وكائن^٣ ويكون، بل هي حاضرةٌ عنده في أوقاتها أزلاً وأبداً.
وأما كان وكائن ويكون فهي^٤ بالنسبة إلى علوم الممكنات.
هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام ويحتزر عما يتسرع^٥ إليه الأوهام!

[٢/٧٤-٣/٣١٠] قوله: أي منسوبةً إلى مبدأ طبيعته^٦ النوعية موجودة في شخصه.
يعني كما^٧ أخذ الجزئيات من حيث أنها طبائع، كذلك أخذ الأسباب من حيث هي
طبائع، فالعلم بالجزئيات من حيث أنها طبائع بحسب أسباب مأخوذة^٨ كذلك لا تغيّر.
وقوله: «وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك»، أي: إنما قال: «منسوبة» ولم يقل: «معلولة
لمبدأ نوعه في شخصه»، لأنّ الجزئي من حيث إنه^٩ جزئي لا يمكن أن يُستند إلى^{١٠}
الطبيعة من حيث هي، بل إلى علّة جزئية.
وأقول: لو كان الكلام في الجزئيات من حيث إنها طبائع فمن الجائز استنادها إلى^{١١}
الطبائع؛ فالمعلوم من ذلك أنّ الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية. والوجه في ذلك
أنّه إشارة^{١٢} إلى أنّ العلم بالكسوف^{١٣} الجزئي يتوقّف على كون القمر في عقدة معيّنة في
وقتٍ معيّن^{١٤}؛ وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت أمرٌ كليٌّ وإنّ انحصر نوعه في
شخصه.

[٢/٧٤-٣/٣١١] قوله: هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات.
الصفة إمّا إضافة^{١٥} محضة كالأبوة والبنوة، وإمّا حقيقيّة والحقيقيّة إمّا محضة كالسواد

- | | | |
|-------------------|-----------------|----------------|
| ١. م: الحال. | ٢. م: المجردات. | ٣. م: كان. |
| ٤. م: أي. | ٥. م: يتسرع. | ٦. م: طبيعة. |
| ٧. م: ج: + إذا. | ٨. م: موجودة. | ٩. ج: م: هو. |
| ١٠. م: مستند إلي. | ١١. م: في. | ١٢. م: أشار. |
| ١٣. م: الخسوف. | ١٤. م: معيّنة. | ١٥. م: إضافية. |

والبياض، وإما حقيقية ذات إضافة، وهي إما أن يتغير بتغير الإضافة كالعلم، فإنه صفة حقيقية يوجب تغير إضافاته بغيره^١، أو لا يتغير كالقدرة، على ما ذكر^٢.

و تقرير اعتراض الإمام على ما فهمه الشارح: إن الإضافات التي للقدرة أحوال لذات الله - تعالى^٣، فإذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع^٤ أحوال ذاته حتى صفاته الحقيقية؟

و تحرير جوابه: إننا^٥ لا نسلم أن الإضافات أحوال ذات الله - تعالى - بالحقيقة، بل بالعرض. فإن العارض^٦ لذاته هذا الأمر الكلي الذي لا يتغير. وأما الجزئيات فداخلة تحت^٧ ذلك الأمر الكلي و تابعة له. سلمناه، لكن الإضافات^٨ لا وجود لها في الاعيان، و تغير الاعتبار العقلية لا يضر.

و أنت خير بأن الجواب الأول إنما يتوجه لذلك النقض بإضافات القدرة، لكن ظاهر كلام الإمام النقض بالإضافات المحضة كقبلية الله - تعالى - ومعيته وبعديته بالقياس إلى حادث [٣٦] ما^٩، فإنه لو كانت أموراً موجودة في الخارج و جاز تغيرها جاز أن تحدث في ذات الله^{١٠} صفة بعد عدمها، أو تزول عنها صفة بعد وجودها. وإذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية؟ و حينئذ تعين الجواب الثاني.

لا يقال: صفات الله - تعالى - من العلم^{١١} والقدرة والإرادة وغيرها أموراً اعتبارية^{١٢} لا تقرّر لها في ذاته عندهم، فلو لم يضر تغير الاعتبار فلم لا يجوز تغيرها؟
لأننا نقول: تغير تلك الصفات سلبها عن الله^{١٣} - تعالى - في بعض الأوقات، وإنه محال؛ بخلاف تغير الإضافات، فإن سلبها في بعض الأوقات ليس بمحال^{١٤}.

[٣/٣١٦-٢/٧٧] قوله: و اعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام. هذا سؤال وارد على ما فهمه، لا على ما حققناه، فإن العلم بالجزئي المتغير إنما يكون

٣. ق: - تعالى. م: + بالحقيقة.

٢. م: ذكره.

١. م: - بغيره.

٦. م: فالعارض.

٥. م: إنّه.

٤. م: جميع تغير.

٩. م: - ما.

٨. ج: الإضافة.

٧. م: بحسب.

١٢. م: الإرادة من الأمور الاعتبارية.

١١. م: - العلم و.

١٠. م: - تعالى -.

١٤. م: محال.

١٣. م: عنه.

متغيراً لو كان^١ زمانياً. وأما على الوجه المقدّس عن الزمان فلا كما صرح^٢ الشيخ هبهنا. وأما إن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، فمنوع^٣؛ إنما هو بالقياس إلينا لا بالنسبة إلى الواجب عزّ اسمه.

[٢/٧٧-٣/٣١٧] قوله: وأقول في تقريره: لما كان جميع صور الموجودات^٤.

قد بان من الأصول المتقدمة أن جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي. وإنما لم يقل: في ذات الله - تعالى - «ليستقيم على مذهب المصنّف والشارح. وهذا معنى القضاء، أعني: وجود^٥ الموجودات في العالم العقلي.

ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صوراً متباينة استحال أن يفيض دفعةً على المواد، وإلا اجتمع المتباينات^٦؛ أو لا يفيض أصلاً فإنه^٧ حطّ للمادة عن درجة الوجود، إذ لا وجود لها إلا بالصورة كان من لطيف حكمته^٨ - تعالى - خلق فلكاً غير منقطع الحركة يختلف أحوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته.

فيرد صورة^٩ صورة^٩ على المادة بحسب استعداد استعداد. وهذا هو القدر أعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة، وهو تفصيل^{١٠} ما كان مجتمع^{١١} الوجود في الأزل.

فالشارح إنما^{١٢} قدّم هذه المقدمة لتحقيق مهية القضاء والقدر. والجواهر العقلية JB40/ موجودة في القضاء والقدر مرةً واحدةً، إذ لا وجود لها^{١٣} في الأزل ولكن باعتباري الإجمال والتفصيل. وأما الصور والأعراض الجسمانية^{١٤} فهي موجودة فيهما مرتين: مرةً في الأزل مجتمعة^{١٥}، ومرةً في ما لا يزال مفصلة^{١٦}.

١. م : + علمنا علماً. ص : + علماً.

٢. م : + به.

٣. م : منوع.

٤. ق : جميع صور جميع المعقولات.

٥. ج : جميع المعقولات.

٦. م : المتباينات.

٧. ج : وإنه.

٨. م : حكمة الله.

٩. م : ق : - صورة.

١٠. م : المختلفة مفصل.

١١. م : مجمل.

١٢. م : إنما.

١٣. ج : + إلا.

١٤. م : الجسمانية.

١٥. م : مجتمعة.

١٦. م : مفصلة.

وأما العناية فهو علم الله تعالى^١ بالموجودات على أحسن النظام والترتيب، وعلى ما يستحب أن يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها. و الفرق بينها وبين القضاء أن في مفهوم العناية تخصيصاً وهو تعلق العلم بالوجه الأصليح و النظام الأليق؛ بخلاف القضاء، فإنه العلم بوجود الموجودات جملة.

واعلم أن الأفعال الصادرة عنا إنما تصدر بحسب إرادة وقصد يحدث لنا متوجهاً إلى تحصيل الفعل، ثم عزم على ذلك له^٢ تحريك للقوة^٣ المحركة إلى أن يحصل ذلك الفعل. و أما المبدأ الأول فعنايته أعني: علمه^٤ بالموجودات على النظام الأليق كافٍ في إفاضة الموجودات ولا يحتاج إلى إرادة وعزم وقصد كما في أفعالنا. فالله تعالى - مريد^٥ قادر من غير كثرة إلا في الاعتبار؛ فهو عالمٌ باعتبار أنه حصل له الموجودات و صور المعقولات في العالم العقلي، وقادرٌ باعتبار أن له أن يفعل وله أن لا يفعل، فلا شك^٦ أن كونه بهذه الحالة أمرٌ اعتباري. وله إرادة وعنايةٌ باعتبار أنه عالمٌ بالموجودات على الترتيب اللائق بها. فهذه الصفات إنما يخترعها العقل في الله تعالى^٧ - باعتبار آثاره؛ و ليس منها شيءٌ موجودٌ في الخارج، بل ليس في الخارج^٨ إلا ذات مجردة و معلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غير لازمة.

هكذا يجب أن يحقق

[٢/٧٨-٣/٣١٩] قوله: و أمور لا يمكن أن يكون فاضلةً فضيلتها إلا و تكون بحيث يعرض منها^٩ شرٌّ ما عند ازديحات الحركات و مصادمات المحركات^{١٠}.

كالنار، فإنه تقتضي الصعود من الأرض. وإذا صعدت من الأرض إلى حيزها لم يكن بدءٌ من حرق أجسامٍ معترضةٍ في وسط مسافتها. ففضيلة النار هي غاية الحرارة لا يحصل إلا بإفناء ما يصادفها. فهي وإن اقتضت الشر في بعض الأوقات إلا أن وجودها نافع في

١. م : تعالى. ٢. م : هو. ٣. م : القوة.
٤. م : علمها. ٥. م : + عالم. ٦. م : ولا شك.
٧. م : - تعالى. ٨. م : - بل ... الخارج. ٩. م : - منها.
١٠. م : - التحركات.

المركبات و غيرها.

[٢/٧٨-٢/٣١٩] قوله: وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها^١ فضيلتها.

كما لا يكون^٢ فضيلتها إلا إذا كانت^٣ بحيث يمكن أن يتأدى حركتها في^٤ الغذاء إلى إحالته و تشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو و نماء. و لا شك أن فيه خلع صور و اكتساء صور. و ذلك إنما يكون بحركات الحيوان مثل أخذ الغذاء و إيراده على البدن. و أحوال الحارّ الغريزي الذي هو مثل النار أي: تصرفاته في الغذاء.

هكذا سمعته. و ليس بمنطبق على المتن كمال الانطباق! لأن هذه الحركات وإن تأدت إلى انخلاع الصورة التي هو فقدان كمال و شر، إلا أنها ليست متأدية إلى اجتماعات و مصاكات مؤذية.

و معنى الكلام في المتن: إن أحوال الحيوانات في حركاتها و سكناتها و أحوال مثل النار في تلك أيضاً أي^٥: في^٦ الحركات و السكنات^٧ يتأدى إلى اجتماعات و مصاكات مؤذية.

فالصواب أن يقال: أمّا تأدي حركات^٨ الحيوانات و سكناتها إلى الاجتماعات و المصاكات المؤذية فظاهرة، و أمّا تأدي حركات مثل النار و سكناتها و هو الحارّ الغريزي إليها^٩ فكما إذا ورد الدواء^{١٠} الحارّ البدن و يؤذيه بحسب حرارته.

[٢/٧٩-٣/٣٢١] قوله: فاذن قد حصل من ذلك.

لما حصل ممّا تقدم أن الشر^{١١} يُطلق على عدم شيء من حيث هو غير مؤثر و هو فقدان كمال الشيء و إذا أُطلق على أمر وجودي مانع عن الكمال فالشرّ بالحقيقة هو فقدان الكمال أيضاً - فقد حصل مفهوم الشرّ و هو عدم وجود^{١٢} من حيث هو غير لائق به.

١. ج. في : أن تكون فيها.	٢. س. : أن ... لا يكون.	٣. س. ج. : كان.
٤. س. : من.	٥. ق. : أي.	٦. م. : + تلك.
٧. ج. : السكنات.	٨. م. : - حركات.	٩. م. : الحارّ الغريب.
١٠. س. : الدواء.	١١. س. : + قد.	١٢. م. : كمال لموجود.

أو تقول: من حيث هو غير^١ مؤثّر. فليس هذه إلا اعتبارات^٢ مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشرّ. وعلّم هذا من تتبّع استعمال الجمهور لفظ الشرّ في مواردّه.

[٣/٣٢٢-٢/٨١] قوله: قال الفاضل الشارح^٣:، هذا البحث ساقط عن الفلاسفة.

لأنّه لا يستقيم إلا مع القول بأنّ فاعل العالم مختار، و مع القول بالحسن^٤ و القبح العقليين. و الفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الأصلين. أمّا إنّه لا بدّ من القول بالفاعل المختار فلأنّ قول القائل: لِمَ وُجد^٥ الشرّ في أفعال الله - تعالى - ؟ إنّما يتوجّه إذا كان تعالى^٦ مختاراً يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، حتّى يقال: لِمَ فعل هذا دون ذاك؟

و أمّا إذا كان موجباً لذاته لم يمكن^٧ أن يقال: لِمَ فعل هذا دون /JA 50/ ذاك؟ لأنّه لما وجدت هذه الأفعال لأنّ ذاته كانت^٨ موجبة لها استحالة في العقل عدم صدورها عنه، سواء كانت الأفعال خيرات أو شروراً.

و أمّا أنّه لا بدّ من القول بالحسن و القبح العقليين فإنّه لو لم يقل بذلك كان الكلّ حسناً صواباً من الله تعالى^٩، على ما هو قول الأشعرية. فلا يمكن أن يقول^{١٠}: لا يجوز من الله - تعالى - فعل الشرّ و يجب أن يكون فاعلاً للخير. فهذا^{١١} البحث إنّما يستقيم على قول المعترفين بهذين الأصلين و هم المعتزلة. و أمّا الذين ينكرونها و هم الفلاسفة، أو أحدهما و هم الأشاعرة فيكون البحث ساقطاً عنهم^{١٢}؛ فيكون خوضهم فيه من الفضول. و الجواب: إنّنا لا نسلم أنّ الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار [٣٧]، بل هم قائلون به كما مرّ، فأمكن أن يقال: لِمَ اختار هذا دون ذلك؟

و أيضاً لا نسلم أنّهم لا يقولون بالحسن و القبح العقليين، فإنّ^{١٣} الحسن و القبح العقليين يطلقان على ملائمة الطبع و منافرتة؛

- | | | |
|-------------------|----------------------|--------------------|
| ١. م: لا غير. | ٢. س: م: الاعتبارات. | ٣. ق، س: - الشارح. |
| ٤. م: بأنّ الحسن. | ٥. م: يوجد. | ٦. م: + الله. |
| ٧. م: م: لم يكن. | ٨. ق: + تلك. | ٩. م: - تعالى. |
| ١٠. ج: م: يقال. | ١١. م: و هذا. | ١٢. م: + كما مرّ. |
| ١٣. ج: و أنّ. | | |

و على كون الشيء صفة كمالٍ أو صفة نقصانٍ؛
و على كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم.
ولا نزاع في الأولين، إنما النزاع في المعنى الأخير؛ فيتجه أن يقال: الله - تعالى - كاملٌ
بالذات؛ خيّرٌ بالذات. فكيف يوجد منه الشرُّ والناقص؟ [٣٨] و إليه أشار بقوله: «إنما
يبحثون عن كيفية صدور الشرِّ عما هو خيرٌ بالذات».

و لا خفاء في أن اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين جميعاً [٣٩]، وإنما اقتصر على
المنع الثاني تعويلاً على ما سبق منه في تحقيق الاختيار.

ثم قال: «يجب أن يتصور^١ الخير والشرُّ في هذه المسألة ثمَّ يبحث عنهما»، و
المشهور في ما بين الفلاسفة أن الخير هو الوجود والشرُّ هو العدم. و ربّما استدلّوا عليه
ببعض الأمثلة، كما قالوا: إنّا نحكم بأنّ القتل^٢ شرٌّ وإذا تصوّرنا ما^٣ فيد من الأمور
الوجودية والعدمية وجدنا الشرَّ من العدميات، فإنّا إذا نظرنا إلى كون السكّين قاطعاً^٤ فهو
خيرٌ لأن كمال السكّين أن يكون كذلك، وإذا نظرنا إلى كون العضو قابلاً للقطع كان ذلك
أيضاً خيراً لأنّه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السكّين كان ذلك شراً. وأمّا إذا نظرنا إلى فوت^٥
حياة المقتول وإلى تفرّق اتصال بدنه وجدناه شراً؛ فعلمنا^٦ أن الوجود هو الخير والعدم هو
الشرّ.

و هذا الاستدلال ليس بجيد، لأنهم إن أرادوا بقولهم: «الخير وجودٌ والشرُّ عدمٌ»
تفسير لفظ الخير بالوجود^٨ و لفظ العدم بالشرّ^٩، فلا حاجة لهم في ذلك إلى^{١٠} الاستدلال،
لأنّ لكلّ أحد أن يفسّر أيّ لفظ شاء بأيّ معنى شاء؛ وإن أرادوا التصديق بذلك فهو إنّما
يتأتى بعد تصوير معنى الخير والشرّ، والكلام الآن فيه.

و بتقدير النزول^{١١} عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل، وإنّه^{١٢} لا يفيد اليقين.
و الجواب: إنّ المراد تصوير الخير والشرّ؛ والتمثيل ليس بالاستدلال، بل تعيينٌ

١. فاج، س: يصوّر.	٢. س: الفعل.	٣. م: - ما.
٤. س: - إلى.	٥. ق: قطعاً. س: منقطعاً.	٦. م، س: قرّة.
٧. م: و علمنا.	٨. م: + تفسير.	٩. م: لفظ الشر بالعدم.
١٠. م: - ذلك إلى.	١١. م: النزول.	١٢. م: لأنّه.

لمعنييهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور تلخيصاً لهما عن غيرهما حتى تحقق أن كل موضع يطلقون الشر^١ يريدون به^٢ فقدان كمال^٣ أو عدم شيء^٤.

[٢/٨٢-٣/٢٢٤] قوله: لا حاجة بنا ههنا إلى إيراد جوابه.

أما إن^٥ الشر هو الألم وحده فقد تبين أن الشر عدم شيء من حيث هو غير مؤثر، و الألم وإن كان شرّاً بالقياس إلى فقدان الاتصال^٦ إلا أنه جزئي واحد من الشر، فإن الظلم و الزنا و الموت و الجهل و غيرها شرور و ليس^٧ بالألم.

و أما إن كثرة الآلام يقتضي غلبة الشر فقد مر أن الوجود الحقيقي و هو وجود الشيء في نفسه^٨ و الوجود الإضافي و هو كونه سبباً لوجود^٩ شيء آخر أكثر من عدم الإضافي الذي هو الشر^{١٠} أي: كونه سبباً لعدم آخر.

و أما إن الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضائق أي: تصوير الشر، و بيان قلته إلا بنفي تعليل الشر، فقد بان ارتفاع تلك المضايق.

و نحن نحرر هذه المسألة من الابتداء تلخيصاً لهما من الزوائد التي لا طائل تحتها؛ فنقول: لما بين القضاء و القدر و الفرق بينهما و بين العناية يريد^{١١} أن يبين كيفية وقوع الشرور في قضائه تعالى^{١٢}.

فإن لسائل أن يسأل و يقول^{١٣}: في الوجود شرور كثيرة من الزلازل و الصواعق و الحيوانات الموزية من السباع و الهوام و القوى JB51/ الشهوانية و الغضبية التي تستلزم الشرور الكثيرة... إلى غير ذلك، و الله - تعالى - خير محض و كذا العقول و النفوس السماوية؛ فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور؟ و جواب هذا موقف على تحقيق مهية الخير^{١٤} و الشر. و الخير هو الوجود من حيث إنه مؤثر، و الشر هو عدم من حيث أنه غير مؤثر. و كل وجود خير في نفسه و ليس في

١. م: شر.	٢. م: به.	٣. م: أن.
٤. ج: اتصال.	٥. م: ليست.	٦. ج، م: في نفسه.
٧. م: سبب الوجود.	٨. م: شر.	٩. ج، م: أريد.
١٠. م: تعالى.	١١. م: فيقول.	١٢. م، ق: فالخير.

الوجود شرّاً أصلاً. نعم، يطلق على الموجودات الشرّ لا باعتبار أنّها في أنفسها شروراً^١ هي إعدام كمالات الغير. وكذا يطلق الخير على الموجودات^٢ باعتبار أنّها تستتبع خيرات أي: يكون مصدراً لكمالات الغير^٣. فذلك الموجود يكون خيراً و شرّاً بالإضافة والعرض. وهذا كالشمس، فإنّه اسببٌ لنضج المركبات و للحرارات^٤ والأضواء وغير ذلك من الكمالات؛ إلا أنّها ربّما تصدّع بسبب التبخير. فالشمس يكون شرّاً بالإضافة إلى التصديع الذي هو عدم صحته. والشرّ وإن أُطلق على الوجود لكنّه إذا قُتّش يكون مشتملاً على عدم لا يطلق الشرّ عليه إلا باعتبار ذلك عدم. فالشرّ بالحقيقة^٥ هو ذلك عدم.

والأمثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين، بل كأنّها جوابٌ لسؤالٍ وهو: إنكم قلتم: إنّ مهية الخير الوجود و مهية الشرّ عدم، ونحن نجد إطلاق الشرّ على الوجود، فلا يكون التعريف صحيحاً؟

فأجابوا: بأنّ الوجود ليس بشرّاً على الحقيقة بل بالعرض و بالإضافة، و تقسيم الموجودات إلى الأقسام الخمسة إنّما هو بهذا الاعتبار أي الخير والشر بالإضافة، وإلا فليس الوجود شرّاً أصلاً.

ثمّ: حاصل الجواب: إنّ الموجود الشرّ إنّما وقع في القضاء الإلهي لأنّ كلّ موجود يفرض وفيه شرٌّ فلا بدّ أن يكون جهات خيريته أكثر من جهات شرّيته. ولا يجوز أن يترك الخير الكثير لأجل الشرّ اليسير.

هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام.

[٢/٣٢٦-٣/٨٢] قوله: لمّا كان قوى الإنسان.

SA33/ تلخيص السؤال: إنّ للإنسان قوى ثلاثاً، والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل، و بحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب. وهي شرورٌ لأنّها أسباب الشقاوة والعقاب، فيكون الشرّ غالباً في نوع الإنسان.

١. م: الشر باعتبار أنّها تستتبع. ٢. ج: من نه هي اعدام ... الموجودات.

٣. م: الخير. ٤. ق، س: الحرارات. ٥. م: في الحقيقة.

و تقرير الجواب أن يقال: كما أن للبدن في الصحة و الجمال أقساماً ثلاثة: ما في غاية الصحة^١؛ و ما في غاية المرض و القبح؛ و ما بينهما، و هو الغالب^٢، كذلك للنفس في العلم و الخلق ثلاثة أقسام: من في كمال العلم و حسن الخلق؛ و من في غاية الجهل و قبح الخلق؛ و من بينهما، و هو غالب، إذ النادر هو الجهل المركب دون البسيط؛ فإذا انضم إلى الطرف الأفضل يكون الغلبة لأهل النجاة.

فإن قلت: الجهل البسيط أيضاً شرٌّ، لأنه فقدان الإنسان كماله العلمي^٣، فلما كان هو العامّ الفاشي يكون الشرّ أكثر؛
فتقول: الكلام في الموجود الذي هو الشرّ، و الجهل ليس بموجود. و الإنسان ليس بشرٌّ بالاضافة إليه^٤، لأنه ليس سبباً له.

[٢/٨٣-٣/٣٢٧] قوله: لأيقعنّ عندك.

هذا تنبيه على توهمات في الباب باطلة.

أحدها: إن السعادة نوعٌ واحدٌ لا تنال إلا بكمال العلم، فمن لا يكون له علمٌ أو لا يكمل علمه^٥ في شقاوة^٦، فيكون الشرّ غالباً.

و أجاب بالمنع عن ذلك.

و^٧ ثانيها: إن مرتكبي الخطايا أكثر من غيرهم و لا يكون لهم نجاة من العذاب، فيغلب الشرّ.

و الجواب: إن الفساد إما في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد إلا الجهل المركب؛ و إما في الخلق فليس كلّ خلق رديء، موجباً للعذاب، بل ما يتمكن في النفس تمكناً بالغاً، و الموجب للعذاب لا يوجب إلا عذاباً محدوداً منقطعاً، فيزول^٨ العذاب و تحصل السعادة. و إذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الأبدية الحاصلة بعده تغلب السعادة قطعاً^٩. هذا هو المطابق للمتن.

٣. م : العلى.

٦. م : الشقاوة.

٩. م : قطعاً.

٢. م : الثالث.

٥. م : + فهو.

٨. م : في : يزول.

١. م : الصحة

٤. م : إليه.

٧. م : - و.

وأما قول الشارح: «وقوله^١: يهلك الهلاك السرمد ضربٌ من الجهل والرذيلة»، فليس بمنطوق على المتن [٤٠]، لأنه لم يثبت^٢ الهلاك السرمد في الرذيلة، بل العذاب المحدود. وثالثها: إن الناجي ليس إلا^٣ من عرف الحق بالبراهين وكان نقياً من الآثام كما يقوله المعتزلة، فيكون أهل النجاة في غاية القلة. أجاب: بأن رحمة الله واسعة ليست وقفاً على عدد.

[٣/٣٢٩-٢/٨٤] قوله: قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب. أي: الأسباب التي نظام العالم مربوط بها. مثلاً إدراك المرئيات^٤ من جملة نظام العالم، فلو لا البصر لما حصل هذا الخير من النظام. فلما أوجد الله - تعالى - البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام. فكذا^٥ وجد التخويف، لأن صدور الأفعال الجميلة من العبد يتوقف عليه.

[٣/٣٢٩-٢/٨٤] قوله: والتصديق تأكيدٌ للتخويف. التصديق أي: الوفاء بالتخويف تأكيدٌ للتخويف. وإنما يعلم هذا الوفاء لإخبار صادق به، أو لا قام في الدنيا كالحدود.

[٣/٣٢٩-٢/٨٥] قوله: لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي^٦. وجوب صدور الفعل عن^٧ العبد مع القول بأنه قادرٌ مختارٌ على ما يقوله الحكماء يجتمعان، لأنه حينئذٍ يمتنع الترك، فيمتنع ملزوم الترك وهو مشيئة الترك في تحديد القدرة: إن شاء ترك^٨، فلا قدرة أصلاً. وجوابه: إن الملازمة ثبت بين الممتنعين، مع أن الامتناع ليس بالذات، بل مشيئة الترك بالنسبة إلى العبد ممكنة، واستمرار عدم الممكن لا ينافي إمكانه.

١. م: لم يثبت.

٢. م: فلذلك.

٣. م: يترك.

٤. م: على المتن.

٥. ق: الجزئيات.

٦. م: من.

٧. م: وقوله.

٨. ج: إلا.

٩. ص: الحثني.

و محصل تقرير^١ السؤال: إنَّ الأفعال الصادرة من العبد إنَّ وجب أن يكون مطابقةً للعالم العقلي و هذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك؟
و في جوابه طرائق:

الطريقة الأولى: طريقة الحكماء، و هي أنَّ العقاب^٢ لازم من لوازم أفعالهم، ففعلهم هو سبب له. و هذا كالمرض، فإنَّ الإنسان لما^٣ احتاج إلى تناول الغذاء و تبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات^٤ تجتمع في بدن الإنسان من لطخات فضلات الهضم مادة كثيرة رديئة، حتَّى إذا أثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او انصبَّت^٥ إلى عضو فتورم^٦ إلى غير ذلك.

فكذلك حال العقاب، فإنَّ الإنسان إذا فعل أفعالاً رديئة تتنقش في النفس بحسب كل فعل ملكة رديئة^٧ و تجتمع على مرَّ الأيام^٨ ملكات رديئة متعدِّدة، لكن ما دامت متعلِّقة بالبدن كأنها ذاهلة عنها. حتَّى إذا فارقت البدن تأذَّت بها تأذِّياً عظيماً. فالعقاب إنَّما هو لازم للأفعال^٩ المذمومة و اردُّ على النفس منها لا من خارج، و هو ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ^{١٠} الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَقْيَدَةِ﴾ (١٠٤/٧). و أمَّا العقاب الوارد من خارج كما أنبأ عنه الكتب الالهية فإنَّ أوَّل رجع إلى الأوَّل، و إن لم يَأوَّل توقَّف القول^{١١} به على اثبات المعاد الجسماني.

و حينئذٍ لو سُئِلَ و قيل: لِمَ يُعاقب؟ فإنَّ أريد أنَّ غرض الله - تعالى - من العقاب أي شيء هو؟ سقط السؤال، لأنَّ أفعاله - تعالى - منزَّهة عن الأغراض؛ و إنَّ كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر، و هو أنَّه لما ارتكب الأفعال المنهيَّة عاقبه الله - تعالى - على عصيانه.

نعم! يرد السؤال على وجهٍ وجيه، و هو أنَّ الله تعالى^{١٢} خيرٌ محضٌ بالذات و العقوبة شرٌّ محضٌ، /SB33/ فكيف صدرت من الله - تعالى - ؟

- | | | |
|--------------------|----------------|--------------------|
| ١. م : تقدير. | ٢. م : النفل. | ٣. ق : إذا . |
| ٤. م : + و . | ٥. م : الضب. | ٦. ج : فورم. |
| ٧. س، ص : رديئة. | ٨. م : الإمام. | ٩. ص، ج : الأفعال. |
| ١٠. م : - الموقدة. | ١١. م : القول. | ١٢. س : - تعالى. |

و جواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه أن يقال: لما كانت النفس^١ الإنسانية في علم الباري قابلةً للكمالات و كانت^٢ الحكمة العالية اقتضت إفاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات يحصل لها من أفعالها، و كان فيها قوى يمنعها من تلك الأفعال^٣ إلى إفعال تضادها، قدر تكليفاً و تخويفاً يكون من أسباب إرادته^٤ الأفعال الجميلة. و لما كان الوفاء بذلك التخويف أيضاً من أسباب ذلك مؤكداً له و الوفاء بالتخويف العقوبة لا جرم صار العقوبة سبباً من أسباب إرادة الأفعال الجميلة غاية ما في الباب أن العقوبة يكون شراً بالقياس إلى الشخص المعذب، لكنها لما كانت سبباً لكمالات سائر النفوس لم يلتفت إلى ذلك، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير شرٌ كثيرٌ.

ثم لما لم يكن بدء من أن يكون^٥ لذلك التكليف شارعٌ و حافظٌ بعث الأنبياء و الرسل لذلك. فهذه كلها أسباب لصدور الفعل الخير من النفس الإنسانية و هذا كما أن الهيولى لما كانت مستعدة للصورة في العلم الأزلي خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال^٦ الهيولى^٨ بحسب اختلاف حركاته و أوضاعه، فيفيض من^٩ المبدأ الفياض صورة صورة، فحال النفس الإنسانية هكذا.

الطريقة الثانية: طريقة المعتزلة، و هي أن الله - تعالى - كلف العباد لأن صلاح حالهم في التكليف، و وعدهم على الطاعة و أوعدهم على المعصية لأن ذلك الوعد و الأيعاد لطف من الله تعالى^{١٠} يقربهم إلى الطاعة و تبتئهم عن المعصية، ثم إنه يجب عليه الإثابة على الطاعات، إذ^{١١} الإخلال به قبيح^{١٢} ظلم، و أما العقاب فحسن أيضاً لارتكابهم المعاصي.

فإذا قيل لهم: لِمَ يعذبون؟

قالوا: لأنهم ارتكبوا المعاصي؛

و إذا قيل لهم^{١٣}: لِمَ ارتكبوا المعاصي؟

- | | | |
|-----------------|---------------|----------------|
| ١. م: نفس. | ٢. م: فكانت. | ٣. ص: أي. |
| ٤. م، ص: إرادة. | ٥. ص: لم. | ٦. م: أن يكون. |
| ٧. ص: حال. | ٨. ج: الحركة. | ٩. ص: من. |
| ١٠. م: تعالى. | ١١. ص: أو. | ١٢. م: و. |
| ١٣. م: لهم. | | |

قالوا: لإرادتهم ذلك وإنيهم مختارون؛

وإذا قيل لهم: أليس^١ يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله - تعالى - ؟
أجابوا: بأن الله - تعالى - كما علم وجود المعصية علم أن المعصية صدرت عنهم
باختيارهم وإرادتهم [٤١] .

فعلم الله - تعالى - لا ينافي اختيارهم.

الطريقة^٢ الثالثة: طريقة الأشاعرة، فإنهم لما ذهبوا إلى أن جميع الحوادث بل جميع
الموجودات الممكنة من الله - تعالى - وهو سبب الكل، فإن قيل: فلم العقاب؟ قالوا: إن
كان المراد الغرض من العقاب، فلا غرض! وإن كان المراد سببه فهو الله - تعالى - ﴿و
لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (٢١/٢٣)

فالتقدير على مذهبهم: خلق الله تعالى^٣ جميع الأشياء؛ وعلى مذهب الحكماء
مطابقة الموجودات فيما لا يزال^٤ للصور^٥ الموجودة في العالم العقلي.

ولا بد لجميع المسلمين ولسائر الطوائف الإقرار بما ذهبوا إليه من معنى التقدير^٦ و
القضاء، لأن الكل اتفقوا على أن الله - تعالى - عالم بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد
وهو القضاء، وعلى^٧ أن كل ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق علمه، وإلا لزم
جهله - تعالى - عنه^٨، وهو القدر.

وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب من السؤال الأول، من أن القدر على مذهب
الحكماء غير القدر على مذهب الأشعرية^٩. وإنما قدم هذه المقدمة ليظهر أن الأسباب
مقدرة على مذهب الحكماء^{١٠} كما أن المسيبات مقدرة. ثم بعد تمهيدها أشار إلى أمرين:
أحدهما: الجواب عن السؤال الأول، وهو أن^{١١} فعل العبد^{١٢} صادر عنه وسببه قدرة
العبد وإرادته، ومن أسباب إرادته فعل الخير التخويف والعقاب، فهما من الأسباب
المقدرة لنظام العالم، كما أن فعل الخير مقدّر.

١. ص: ليست.
٢. ج: الطريقة.
٣. م: - تعالى.
٤. م: يزال.
٥. س: للصورة.
٦. س: القدر.
٧. ص: إلى: إلى.
٨. م: - عند.
٩. م: الأشاعرة.
١٠. ص: - غير القدر... الحكماء.
١١. ج: - أن.
١٢. م: الأول.

فإذا قيل: لما كان فعل العبد مقدراً قَلِمَ العقاب؟ أو: لِمَ التخويف؟
 قلنا: لأنها من أسباب فعل^٢ الخير الصادر عن العبد. وقد تبين أن التخويف مقدّم في
 التقدير على العقاب، ولا محذور فيه^٣ أصلاً.
 والآخر: إبطال جواب الإمام، فإنّ القول ببطلان تعليل القدر إنّما يصحّ على مذهب
 الأشاعرة إذ لا علة عندهم إلّا الله تعالى^٤، لا على مذهب الحكماء؛ فإنّ كلّ موجود في
 القدر له علة عندهم حتّى ينتهي إلى منتهى العلل^٥.

١. م: لأنها.

٢. ج: فعل.

٣. ق: منه.

٤. م: تعالى.

٥. م: إلى أن ينتهي للعلل.

تعليقات
المحقق الباغثوي
على متن المحاكمات
(النمط السابع)

١. ما ذكره وإن كان ممّا يلائمه لفظ البدو والعود بناءً على أنّ ابتداء البدو من الأشرف وابتداء العود من الأخسّ وكذا يلائمه قول الشارح فيما بعد: «لَمَّا كَانَتِ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ وَاقِعَةً فِي آخِرِ مَرَاتِبِ الْعُودِ ...»، لكن لا يلائمه قول الشارح ههنا حيث قال: «يَنْتَه مِنْ الْجَانِبِينَ إِلَى الْهَيُولَى»، فَإِنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْأَشْرَفُ مِنْ مَرَاتِبِ الْبَدْوِ فِي مُقَابِلِ الْأَشْرَفِ مِنْ مَرَاتِبِ الْعُودِ، وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْإِعْتِبَارِينَ جَائِزٌ. /DB29/

٢. نسخ المتن ههنا مختلفة، ففي أكثر النسخ وقع هكذا: «بَلْ يَكُونُ بَاقِيًا بِمَا هُوَ مُسْتَفِيدُ الْوُجُودِ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْبَاقِيَةِ»، وَظَاهِرٌ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْكَمَالَاتِ الذَّاتِيَةِ أَيُّ: الصُّورِ الْمَعْقُولَةِ، وَمَدَارِ الشَّرْحِ عَلَى هَذِهِ النُّسخَةِ عَلَى مَا يَظْهَرُ مِنْ نَقْلِهَا حَيْثُ قَالَ وَأَتَمَّ مَقْصُودَهُ بِقَوْلِهِ: «بَلْ يَكُونُ بَاقِيًا بِمَا هُوَ مُسْتَفِيدُ الْوُجُودِ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْبَاقِيَةِ». وَفِي بَعْضِهَا هَكَذَا: «بَلْ يَكُونُ بَاقِيًا بِمَا هُوَ مَبْدَأُ الْوُجُودِ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْعَقْلِيَّةِ»، وَالظَّاهِرُ أَنَّ مَدَارَ شَرْحِ الْإِمَامِ عَلَى هَذِهِ النُّسخَةِ. وَلَعَلَّ صَاحِبَ الْمَحَاكِمَاتِ نَظَرَ إِلَى هَذِهِ النُّسخَةِ عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهَا، فَحَكَمَ بِعَدَمِ انْتِبَاقِ الشَّرْحِ عَلَى الْمَتْنِ، وَبِالِاسْتِدْرَاكِ، وَإِلَّا فَلَمْ يَكُنْ عَلَى النُّسخَةِ الْأُولَى عَلَى مَا وَقَعَتْ فِي نُسْخَةِ الشَّارِحِ وَنَقْلِهَا مُخَالَفَةً لِلْمَتْنِ وَبِالِاسْتِدْرَاكِ أَصْلًا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «فَإِنَّ عَدَمَ الْإِحْتِيَاجِ فِي الْكَمَالَاتِ إِلَيْهِ غَيْرُ مَفْهُومٍ مِنْ كَوْنِهَا ذَاتَ آلَةٍ فِي الْجِسْمِ»، فَجَوَابُهُ: إِنَّ عَدَمَ الْإِحْتِيَاجِ فِي الْكَمَالَاتِ مُطْلَقًا إِلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَفْهَمْ مِنْ كَوْنِهَا ذَاتَ آلَةٍ فِي الْجِسْمِ لَكِنْ عَدَمَ الْإِحْتِيَاجِ فِي الْكَمَالَاتِ الذَّاتِيَةِ يَنْهَمُ مِنْ كَوْنِهَا ذَاتَ آلَةٍ فِي

الجسم، لأن الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآلة فإذا كانت النفس ذات آلة في الجسم و بملاقاتها بالجسم من حيث إن آلتها قائمة به ففي الكمالات التي لا يحتاج فيها إلى الآلة لا يحتاج إلى الجسم؛ وهو ظاهر.

٣. ما سلف في الفصل المتقدم أن النفس باقية بعد خراب البدن مع تعلقاتها على ما تدل عليه النسخة التي نقلها الشارح، على ما بينا، لا مجرد بقاء النفس على ما تدل عليه النسخة الأخرى، والذي كرره الآن بعض ما سلف وهو بقاء التعلقات، وأراد بزيادة الفائدة أن بقاء التعلقات قد مر فيما سلف بمجرد أن النفس في التعقل غير محتاجة إلى الآلة، و ههنا قد كرر ذلك و زاد عليه: أن النفس قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل، فلا يضرها فقدان الآلات.

و لا يخفى أن كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قررنا، و حيثئذ لا يرد عليه ما ذكره بقوله: «أقول... إلى آخره». و لعل الباعث له على حمل كلام الشارح ههنا على أنه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعلقات قول الشارح: «لا يضرها في بقائها في نفسها و لا في بقائها على كمالاتها الذاتية»، و هذا وهم من كلامه، لأن هذا إنما ذكر في ذيل الفائدة الزائدة، و لو كان الأمر كما زعمه ينبغي أن يذكره في ذيل قوله: «تكرار لما سلف». فالوجه أن هذا الكلام من الشارح وقع استطراداً و توطئة لبقاء الكمالات، و القرينة على ما ذكرنا أنه لم يتعرض له في الاستدلال، بل إنما استدلل على بقاء الكمالات فقط؛ فتأمل!

٤. معنى كلام الشيخ هذا: إنه لا يدل كون قوة التعقل يختل باختلال الآلة على أن يكون التعقل لا بنفسها، بل بالآلة.

و الحاصل: إن استثناء عين التالي و هو أن قوة التعقل يختل باختلال الآلة على ما قرره صاحب المحاكمات نفسه، و قد عبّر عنه الشيخ بقوله: «يعرض لها مع كمال الآلة كلال لا ينتج» لا يستلزم عين المقدم و هو كون التعقل بالآلة، و قد عبّر عنه الشيخ بقوله: «لا يكون لها فعل بنفسها» فهذا الكلام راجع إلى ما ذكره أن استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم. و كلام الشارح ناظر إلى هذا القول، و كان تقريره: فإن حاصل قوله: «لو كان عدم

كلال النفس في تعقلها... إلى آخره»: إنه لو كان استثناء نقيض التالي منتجاً لنقيض المقدم كان استثناء عين التالي منتجاً لعين المقدم، وكان الجواب الجواب بعينه.

وبما ذكرها ظهر اندفاع الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن من كلام الشارح، على أن كلام الشارح لما كان موافقاً لقوله: وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها، وإن كان هذا القول غير ملائم للقول الآخر من المتن. فلأوجه للإيراد عليه بأن كلامه غير منطبق على المتن مطلقاً؛ فتأمل! /DA30/

٥. ليس المراد بالقوى الحيوانية: القوى القائمة بالأرواح من المدركة والمحركة، لأنها كمالات ثانية، وقد فسرها الشارح بالكمال الأول. بل المراد بها الفصل المقوم للحيوان؛ أو ما هو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله؛ وليس شيء منها يعرض بل كان جوهرًا داخلاً في حقيقة الحيوان. وقد تقرّر في موضعه أن الجزء لا يكون مختلف الحصول بالزيادة و النقصان وغيرهما بالقياس إلى ما هو جزؤه.

وقد تخصّ الدعوى بالجزء المحمول فيقال: الذاتى ليس مقولاً بالتشكيك.

٦. الكمال الأول لما لم يختلف بالزيادة و النقصان كان الاعتبار فيه حيداً واحداً لا يختلف أيضاً؛ وأما الكمال الثاني فلما كان يختلف زيادةً و نقصاناً كان الاعتبار فيه مختلفاً، لأن وحدة العلول واختلافه تابع لوحدة العلة واختلافها؛ وبالجمله القوة الحالة في الجسم تابعة له في الزيادة و النقصان وفي الشدة والضعف. نعم! قد لا يحس بالضعف لقلته. وأما أنها لم يضعف بضعف الجسم فغير معقول؛ فليتأمل!

٧. فيه نظر! لأن هذا أيضاً لازم من الحجّة، لأن المراد من الآلة المنفّية عن النفس في تعقلها هي الجسمانية، والآلة في التعقل إذا كانت جسمانية يحصل لها الكلال بتكرار الأفاعيل يحصل ضعف وفتور في التعقل لامحالة وإن كان العاقل مجرداً؛ وإلى مثل ذلك أشار الشارح حيث قال: «لأن العاقلة إذا كان تعقلها بمعونة من المفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لالذاتها، لكن يضعف معاونها».

٨. فيه بحث! أما أولاً: فلأن الغرض من إثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقاء

تعلّلات النفس حين التجرد عن البدن والآلة، وليس المقصود بقاء بعض تعلّلات النفس بل المقصود أنّ جميع الكمالات الذاتية لها باقية معها؛ ولذا قال الشارح في صدر النمط: «يريد أن يبيّن في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية بعد تجرّدها عن الأبدان مع ما تقرّر فيها من المعقولات»؛ وقال الشيخ: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»؛ فإن كلمة «ما» في الموضعين يورث العموم.

فإن قلت: إذا ثبت أنّ بعض تعلّلاتها ليس بالآلة ثبت أنّ الكل ليس بها، إذ يعلم بالوجدان عدم الفرق بين تعقلٍ وتعقلٍ في ذلك؛

قلت: بعد تسليم صحّة ما ذكرت كان هذا تقريراً آخر في الجواب.

وأما ثانياً: فلأنّ خلاصة اعتراض الإمام لم يندفع بهذا أصلاً، لأنّه لم يجعل الجسم آلة في تعقل النفس، بل جعله شرطاً في تعقلها. وحينئذٍ يمكن أن يقال: على تقدير كون النفس مجردة يجوز أن يكون تعقلها مشروطاً بتعلّليها بالبدن، لا على أن يكون آلة حقيقة حتّى يتوجّه أنّ الآلة تصير واسطة بين المدرك وبين نفسها أو إدراكاتها وبين المدرك و نفس المدرك، بل على أن يكون تعقلها لنفسها مثلاً مشروطاً بتعلّليها بالبدن. لا بدّ لثفي ذلك من دليل؛ فتأمّل!

٩. يمكن أن يقال: بمجرد إبطال القسم الثالث وهو أن يكون التعقل قد يكون وقد لا يكون وإنّ ظهر صحّة الشرطية وكان يترتب المنفصلة المركبة من الجزئين على المقدّم إلّا أن ذكر «كون التعقل حينئذٍ بالصورة المستمرة... إلى قوله؛ أو لا يحتمل التعقل» لبيان كيفية ترتب التالي المذكور على المقدّم، وتفصيل أنّ أيّ جزءاً من جزئي المنفصلة المذكورة كيف يتحقّق وعلى أيّ تقدير يقع.

و أنت إذا تأملت علمت أنّ هذا الكلام من الشيخ في تقريره أيضاً لا يكون إلّا كذلك.

/DB30/

١٠. هذا غير منطبقٍ على المتن و مشتملٌ على الاستدراك أيضاً؛

أما الأوّل: فلأنّ الشيخ أثبت التغاير بين الصورتين بأنّ إحداهما متجدّدة والأخرى

مستمرة؛

والتغاير بينهما في هذا التوجيه مع أحد شقي التريد
وَأَمَّا الثَّانِي: فَلأنَّ على هذا التوجيه كان قول الشيخ: «فإن استأنفت... إلى قوله: فهو غير
الصورة التي لم يزل له في مادته لمادته بالعدد» مستدرَكًا. فالرجوع إلى الحق خير؛
فليتأمل فيه!

١١. فيه نظرٌ بعد! أمَّا أولاً: فلجواز أن يكون محلّ القوة العاقلة هو الجسم المركَّب من
المادة والصورة. فعلى تقدير تعقُّل الصورة الجسمية إنما يلزم حلول إحدى صورتين و
هي العقلية في المجموع المركَّب، والأخرى في المادة؛ فلا يجتمعان في محلٍّ واحد؛
وَأَمَّا ثانياً: فَلأنَّ إحدى صورتين موجودةٌ بوجودٍ ظليٍّ والأخرى موجودةٌ بوجودٍ
عينيٍّ، فيحصل الامتياز. واجتماع الميلين إنما يستحيل لفقد الامتياز بين الاثنين، فإذا
حصل الامتياز فلا استحالة فيه؛ فتأمل!

١٢. لا يخفى على العارف بصناعة الكلام أن ذكر العلاوة بعد الجواب عن الإيراد إشارةٌ
إلى جوابٍ آخر، وحمله على جواب سؤالٍ مقدَّر لا يحتمله أسلوب الكلام
أقول: فالحقُّ أنه جوابٌ آخر، تقريره أن يقال: للصورة العقلية اعتباران:
أحدهما: من حيث إنه صورةٌ حالةٌ في النفس وبهذا الاعتبار يكون علماً وعرضاً
و ثانيهما: من حيث هي لا بشرط شيء وبهذا الاعتبار يكون معلوماً وجوهرًا. و
معلومٌ أنها مأخوذةٌ بالاعتبار الأول مغايرةٌ بالمهيّة نفسها مأخوذةٌ بالاعتبار الثاني، كما أن
البناء من حيث إنه بناءٌ له حقيقةٌ هي الإنسان مع وصف البناء، ومغايرةٌ لحقيقته من حيث
إنه إنسانٌ. فالصورة العقلية من حيث إنها عرضٌ مغايرةٌ بالحقيقة لنفسها من حيث إنها
جوهرٌ. وكما أنها بالاعتبار الأول موجودةٌ في العقل فلا شك أنها بالاعتبار الثاني موجودةٌ
فيه أيضاً، فيلزم اجتماع المثلين، مع تسليم أن العرض مخالفٌ للجوهر من حيث هما
عرضٌ وجوهرٌ بالمهيّة. فهذا هو المراد من قولهم: «على مذهب التحقيق» وهو حصول
الأشياء بمهيّتها في العقل أن التغاير بين العلم والمعلوم بالاعتبار، لأن العلم من حيث إنه
علمٌ وعرضٌ متّحدٌ بالمهيّة مع المعلوم الذي هو جوهرٌ من حيث إنه معلومٌ؛ فتأمل مجدداً
فإنه من غوامض الشرح!

١٣. كلام الشارح المحقق مبني على أن جعل المعقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثليين في محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكمات و لهذا عبّر عنها بلفظ الصورة؛ و لو كان المعقول هو الجسم المركّب من الهيولى و الصورة لعبّر عنه بالجسم لا بالصورة.

و أمّا أن هذا لم يطابق ما ذكره الإمام فنقول: أوّماً الشارح إلى تخطئة الإمام في جعل المعقول هو الجسم، فهذا منه تعبير للإمام حيث لم يجعل المعقول الصورة الجسمية بل جعل الجسم على ما هو الظاهر من كلامه، إذ الظاهر إنّ محلّ القوّة العاقلة هو الجسم دون الصورة، و لو قال المحاكم: لعلّ محلّها هو الصورة الجسمية و حيثنّ لا يلزم حلول المثليين في محلّ، بل حلول أحد المثليين في الآخر؛ فنقول: قد صرح الشارح بأنّ المراد بالحلول ههنا المقارنة، و لاشكّ في أنّ الصورة الحالّة في القوّة العاقلة الحالّة في الصورة الجسمية الحالّة في الهيولى حالة في الهيولى و الصورة الأخرى أيضاً حالة فيها، فيلزم اجتماع المثليين في محلّ واحد.

اقول: نعم ا يرد على كلام الشارح أنّ ما ثبت امتناعه هو حلول مثليين في محلّ واحد حقيقة، لا مجرد مقارنتها لثالث؛ إذ بمجرد مقارنتها لثالث لا يرتفع الاثنيّة بالكليّة. /DA31/ كيف لا و قد تغيّرا باعتبار المحلّ القريب؟ و ذلك يكفي للامتياز.

و لو سلّم أنّ المراد بالحلول مجرد المقارنة فلاشكّ أنّ مقارنة الصورة العقلية للقوّة العاقلة مقارنة قريبة و لمحلّ الصورة الأخرى مقارنة بعيدة، و مقارنة الصورة الأخرى لمحلّها مقارنة قريبة؛ و بهذا القدر يتحقّق الامتياز، فإنّ المقارن القريب لإحدى الصورتين غير المقارن القريب للأخرى.

١٤. هذا إنّما يصحّ إذا أريد بالمحلّ ما هو أعمّ من المحلّ الحقيقي و المحلّ بالعرض، فإنّ محلّ المحلّ ليس محلاً للحال حقيقة، بل إنّما يقال له: محلّ بعيد له و محلّ بالعرض له. ألا ترى أنّ السرعة الحالّة في الحركة الحالّة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم؟ إذ ليست نعماً له حقيقة، بل إنّما هي نعمت للحركة. و لاشكّ أنّ الكلام فيما هو محلّ للشيء حقيقة، إذ الممتنع اجتماع المثليين فيما هو محلّ لهما حقيقة، إذ لو كان المحلّ محلّ

أحدهما حقيقة دون الآخر يحصل الامتياز.

ثم هذا الكلام من الشارح؛ وهو إنَّ المراد من الحلول هيئتنا هو المقارنة إشارةً منه إلى أنَّ الصورة العقلية ليست لها حلولٌ وقيامٌ بالنسبة إلى الذهن، بل هي حاصلةٌ فيه لا قائمةٌ به، و فرقٌ بين القيام بالشيء والحصول فيه. ولهذا لم يتَّصف الذهن بالأشياء المتعلقة له؛ فتأمل!

١٥. حاصله: أنَّه فرقٌ بين العلم والملاحظة بمعنى الالتفات من النفس إلى ذلك الشيء فإنَّ الأمور المذهول عنها المخزونة صورها في الخزانة معلومةٌ موجودةٌ في الذهن مع أنَّ النفس لم يكن ملتفتاً إليها؛ هذا.

لكن الظاهر أنَّ الشيء ما لم يحصل في القوَّة المدركة لم يتحقَّق العلم به بالفعل. نعم! عند هذا كان العلم بالقوَّة، لكن إذا حصل في القوَّة المدركة تحقَّق العلم وإنَّ لم يتحقَّق الالتفات من النفس إليه؛ هذا في العلم الحسولي؛

وأما في العلم الحضوري فيكفي فيه حضور المعلوم عند العالم ووجوده عنده. وبعضهم اشترط الالتفات من النفس إليه؛ والنظر الذي أورده صاحب المحاكمات ناظرٌ إليه.

١٦. ظاهره إنَّه إيرادُ على الشارح حيث قال: «هذا مبتدأ احتجاجه».

و جوابه: إنَّ مراد الشارح أنَّ هذا هو ابتداء احتجاجه الَّذي ذكره في مقام إعادة إكمال الكلام على ما ذكره، لأنَّ قوله: «فاعلم من هذا أنَّ الجوهر العاقل مثلاً أن يعقل بذاته» نتيجةٌ للحجج المذكورة وليس ابتداء هذه الحجَّة. فابتداء الحجَّة الَّتِي دعا إليها في بيان المطلوب من قوله: «ولأنَّه أصلُ فلن يكون مركَّباً»... إلى آخره؛ وليس مراده إنَّ هذا ابتداء الاحتجاج على الإطلاق. كيف وهو قد صرَّح في أوَّل الفصل بأنَّه قد سبق الحجَّة عليه.

١٧. لا يخفى عليك أنَّ اختلاف المحلِّ والموضوع لا يلزم من مجرد المغايرة بين الأمرين، بل إنَّما يلزم من التقابل بين الأمرين؛ فلا يصحَّ التقريب المذكور في الشرح بقوله: «فإذن هما لأمرين مختلفين». ولعدم لزوم هذا الإيراد اللازم على جعل «الفاء» للتفريع. عدل صاحب المحاكمات عن الظاهر وحملها على مجرد التعقيب، وأشار إليه بلفظ

«الثاني»، و صرح بأنه لم يذكر عليه دليلاً؛ إذ لو كان متفرعاً على ما سبقه لكان دليلاً مذكوراً.

١٨. فيه بحث؛ إذ سيأتي في جواب السؤال الذي يذكره أن محلّ قوّة فساد الصور و الأعراض هو الموادّ والموضوعات؛ وذلك لأنّ المراد من الفساد هو زوال الوجود /DB31/ عن الغير الذي هو المادّة، لازوال وجوده في نفسه.

١٩. هذا النظر واردٌ على هذا التقرير، وما سيبيح في جواب السؤال الذي يذكره يناهض هذا؛ وهو كون محلّ قوّة الفساد هو بعينه موصوفٌ بالفساد، إذ قد تحقّق هناك أن محلّ قوّة فساد الصور و الأعراض الموادّ والموضوعات، دون أنفسها الموصوفة بالفساد. والصواب أن يقال في تقرير كون محلّ قوّة الفساد مغائراً لمحلّ البقاء: أن حدوث الفساد و العدم كحدوث الوجود مسبوقٌ بالإمكان، والمراد «بالإمكان»: الإمكان الاستعدادي، فلم يكن قائماً بنفس ذلك الشيء الفاسد؛ فلا بدّ أن يكون قائماً بما يتعلّق بذلك الشيء و هو مادّته. و حينئذٍ يندفع جميع ما ذكر، و بقي الكلام في ثبوت هذا الإمكان، فتأمّل!

٢٠. لا يخفى على من له أدنى مسكة أن السؤال المذكور لم يندفع بهذا؛ لأنّ السؤال المذكور إيرادٌ على الدليل الذي سبق من الشارح و أشار إليه بقوله: «لما مرّ»، و ما ذكره دليل آخر مستقلٌّ؛ فتأمّل!

٢١. فيه نظر؛ لأنّ القيام بالذات المعتر في النفس أن لا يكون قائماً بمحلّ أصلاً، أو لا يكون قائماً بمحلّ جسماني؛ لا أن لا يتقوّم بشيء أصلاً. كيف و الممكن لا بدّ أن يتقوّم بالعلّة لا محالة!

بل نقول: لا معنى للنفس إلّا جوهرٌ مجرّدٌ عن المادّة ذاتاً مفتقراً إليها فعلاً، و هذا هو المعنى المستفاد من تقسيم الجوهر إلى أقسامه. و لم يؤخذ في تعريقه عدم قيامه بالمحلّ مطلقاً و إن كان مجرّداً، و لا أنّه غير متقوّم بالحال أصلاً، بل يكفي كونه غير جسم و لا جسماني و إن كان في الواقع كذلك.

٢٢. ترد على الشارح مواخذةٌ تقريرها: إنّ الأصل في المشهور بمعنى البسيط على ما

يشعر به قول الشيخ هبهنا: «فإن أخذت لا على أنها أصل بل كالمركب»... إلى آخره؛ و
 لم يقل: بل كالمركب أو الحال. فالحق أن يحمل عليه موافقاً للمشهور و مطابقاً لمستن
 الكتاب حتى يتوجه النقص بالصور و الأعراض على ما أورده الشيخ. و على ما قرّره
 الشارح لا وجه لورود النقص أصلاً. نعم! تقرير الدليل بعد جواب النقص ما ذكره الشارح.
 ٢٣. تخصيص الحركة بالحركة في الكيف مع أن الكلام في زوال الصورة و حدوث
 صورة أخرى سهو! اللهم إلا أن يقال: عند زوال الصورة و حدوث أخرى نزول كيفية و
 تحدث كيفية أخرى، و هو المراد بالحركة في الكيف.

٢٤. لا يقال: الكلام على فرض زوال الصورة و فسادها، فإذا كانت تقسيمه لمحلّها يلزم
 فساد محلّها، لكن محلّها لا يقبل الفساد على ما ثبت؛
 لأننا نقول: عند زوال صورة تحدث صورة أخرى بدلها، و قوام الهيولى المجردة
 بإحدى صورة من هذه الصور كما في الصورة الجسمية و الهيولى الجسمية.
 أقول: لو ثبت أن محلّ قوّة الفساد لا يكون إلا جسماً أو جسمانياً يكفي في دفع كلام
 الإمام بل يكفي في أصل الدعوى؛ و لا حاجة إلى الترديدات التي ذكرها و إبطال الشقوق
 المذكورة فيها.

و الصواب أن يدفع اعتراض الإمام بما أشرنا إليه، و هو: إنه لو كانت النفس مركبة من
 حال و محلّ يكون ذلك المحلّ عاقلاً، لأنه قائم بنفسه أي: لا بمحلّه، و قد ثبت في النمط
 الثالث أن كلّ جوهر مجرد غيره قائم بمحلّ عاقل، و ظاهره أنه ليس بعقل لأنّ كماله
 موقوفة على البدن، فيكون نفساً، و قد فرض جزئها؛ هذا خلفاً و لا حاجة إلى إبطال أن
 تقوّمه و وجوده بالحال لإثبات كونه نفساً، لأنّ القيام بالذات اللازم في كون المجرد عاقلاً
 عدم قيامه بالمحلّ لعدم تقوّمه بالغير مطلقاً، ضرورة تقوّم الممكن بالعلّة؛ فتأمل!

/DA32/

٢٥. هذا الكلام منه يدلّ على أن مدار اندفاع دليلهم و الجواب عنه على ما يذكره على
 الفرق بين إمكان الحدوث و إمكان الفساد في أن إمكان الحدوث يستدعي المادّة و
 إمكان الفساد لا يستدعيها.

وذلك كما ترى كيف و مدار الدليل المذكور على عدم فساد النفس؟! على ما مرّ.
على أن إمكان الفساد كما إمكان الحدوث يستدعي المادة.

بل الجواب المطابق لأصولهم أن يقال: البدن جائز أن يكون محل إمكان حدوث النفس و لا يجوز أن يكون محل إمكان فسادها على ما ذكره الشارح مشروحاً.
أما أنه على تقدير حدوث النفس يكون النفس ذات مادة فجوابه إنه لا محذور في كون النفس ذات مادة غير قائمة بها و لا حالة فيها بل لها علاقة معها علاقة التدبير و التصرف. فمنشأ قولهم بقدوم النفس على ما قررنا توهمهم أن إمكان الحدوث لا بد أن يقوم بما هو مادة الحادث كما أن إمكان الفساد كذلك. ولما لم تكن للنفس مادة يقوم بها إمكان فسادها كذلك لا يجوز أن تكون لها مادة يقوم بها إمكان حدوثها.

و الجواب: أن للنفس مادة بالمعنى الأعم، و تلك المادة وإن لم تصلح أن تكون محل إمكان الفساد لأنها بهذا الاعتبار كانت مباينة لها أجنبياً عنها لكن يصلح أن يكون محل إمكان الحدوث على ما قرره الشارح.

٢٦. لو سلم احتياجها في زمان البقاء إلى البدن في تعلّقها لم يكن فيه فساد، إذ معنى كون النفس عاقلة لذواتها أن تعقلها ليس بالآلة بمعنى أن الصورة المعقولة ترسم فيها لا في آلتها. و أما أن وجودها مشروط بأمر ذي مادة و كذا بقائها و من هذه الجهة يتوقف تعقلها عليها أيضاً، فمما لا دليل على نفيه.

قلت: قد مرّ أن النفس بعد التجريد عن البدن يبقى بذاتها و تعقلاتها، فلا بد من القول بالفرق بين علة الحدوث و علة البقاء على ما ذكره؛ فتأمل!

٢٧. هذه اللفظة تُقرأ مشددة على أن يكون اسم مفعول من التصيير، إذ لا شبهة في أن التصيير نصب الاسمين الواقعين في خبره و كان معنى قولنا: «صير الله زيدا عالماً» في قوة قولهم: «جعل الله زيدا عالماً». فإما أن يقال: إنه بمعنى الجعل المتعدّي إلى مفعولين، أو يقال: إن أصله صار زيداً عالماً، فبتضعيف العين صار متعدّياً، فالمنصوب الثاني كان خبره و المنصوب الأول كان اسمه صار مفعوله حيثنّه؛ قال ابن الراوندي:

«كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَغْيَيْتَ مَذَاهِبُهُ وَ جَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلَقَّاهُ مَرْزُوقاً

هَذَا الَّذِي تَرَكَ الْأَوْهَامَ حَائِرَةً وَصَدَّجَ الْعَالِمَ الْخَرِيرَ زُنْدِيقًا»
 فالمصير ههنا اسم مفعول أسند إلى مفعوله الذي كان اسمه، وهو الصائر؛ و«إِيَّاهُ»
 خبره، أو مفعوله الثاني وهو المصير إليه. والمصير في هذا المقام إذا وقع صفة الأولى كما
 في قوله: «فَقَدْ بَطَلَ كَوْنُ الْأَوَّلِ بِالْغَرَضِ ثَانِيًا»، و«مَصِيرًا إِيَّاهُ» كان وصفاً بحاله وإن وقع
 صفةً للثاني كما في قول الشيخ: «إِنْ كَانَ الْمَعْدُومُ ثَانِيًا وَمَصِيرًا إِيَّاهُ»، كان وصفاً بحال
 المتعلق إذ يصدق على الثاني أنه مما يصير الأول إِيَّاهُ
 و العبارة التي بدّل عبارة الشيخ إليها من هذا القبيل، فإنَّ الصائر الذي هو الأول وقع
 صفةً للثاني.

و بعد ما قرّرنا ظهر انعكاس تشنيعه على الشارح و الشيخ، و يظهر أيضاً أنَّ ما أورده
 بقوله: «فَإِنْ قُلْتَ الْمَفْرُوضُ أَنَّ الْأَوَّلَ...» إلى آخره مندفع، و لا حاجة في دفعه إلى التكلف
 الذي ارتكبه، «فَاسْتَقِيمَ كَمَا أَمَرْتَ»

٢٨. هذا الكلام منه يدلّ على أنَّ العلم المتعلق بالموجود الخارجي منحصرٌ في الفعلي
 /DB32/ و الانفعالي. و ليس كذلك؛ لأنّه إذا عمل شيئاً أحدٌ سبقه أحدٌ لكن لم يره و
 لم يسمعه و الحاصل أنّه لم يؤخذ منه فلا شكّ في أنّه يحصل له علمٌ بهذا العمل و هو ليس
 بفعلي و لا انفعالي.

فإن قلت: بل هو فعليٌّ بالنسبة إلى هذا العمل الجزئي الصادر عنه؛
 فنقول: بعد الإغماض عن عدم ملائمته لكلام الشارح حيث قال: «عملاً غريباً»
 لم يسبقه أحدٌ إلى ذلك» و عن أنَّ هذا العلم علمٌ فعليٌّ متعلّق بمهيّة هذا العمل و ليس
 بفعلي و لا انفعالي بالنسبة إلى مهيّتها و حقيقتها: أنا نفرض أنّه أدرك هذا العمل من غيره
 أخذه من غيره و لم يعمل به، فهذا العلم ليس بفعلي و لا انفعالي سواءً فرض أنَّ من سبقه
 عملٌ بمثله أو لا.

ثمّ لا يخفى عليك أنَّ علم العقول إنّما يكون فعلياً بالقياس إلى ما تحتها من الأمور
 المستندة إليها لا مطلقاً؛ و حيثئذٍ لا يكون فرقٌ بينهم و بيننا في أنَّ بعض علومهم و علومنا
 فعليٌّ و بعضها انفعالي، إلّا أنَّ الفعلي منهم أكثر من الانفعالي و فينا بالعكس؛ فتأمل!

٢٩. لا يخفى أن عبارة «الاجاب» و«الاقتضاء» متساويان في أن ظاهرهما العلية، و لا يصح في الصورة التي ذكرها وفي أنه يمكن تأويلهما بمعنى الاستلزام؛ فتغيير العبارة ليس لذلك.

٣٠. كونه - تعالى - عالماً بذاته من جميع الوجوه وكذا بالعقول المنارقة كذلك يمكن إثباته بما مر أن كل مجرد يمكن أن يكون معقولاً؛ وذلك لأن صفات المبدأ ووجوه اعتباراته وكذا صفات العقول واعتباراتها أمور مجردة عن المادة، فيمكن أن يكون معقولاً؛ وقد ثبت أن ما يمكن للواجب يحصل له بالفعل، فيلزم شمول علمه بها. هذا على تقدير تسليم أن مراد الشارح من العلم التام بالعلة التامة هو العلم بجميع وجوهها.

والحق أن مراده رحمه الله حينئذٍ بالعلم التام بالعلة التامة العلم بذات العلة بخصوصها، إذ لا شك أن بسجود العلم بالنار بعنوان أنها عنصر لا يلزم العلم بآثارها من الاضائة والاحراق؛ فقيده التام في العلم بالعلة التامة لازم كما فعله الشارح، ولا يكتفي بإيراد قيد التام في وصف العلة كما فعله صاحب المحاكمات.

ثم نقول: بناء كلامه رحمه الله على أن العلم إذا تعلّق بذات العلة التامة بخصوصها كان مستلزماً للعلم بما هو وصف لها وهو كونها مستلزماً للمعلول بخصوصه، فيستلزم العلم بخصوصية المعلول. وأما المعلول فلما لم يستلزم خصوصية العلة فالوصف اللازم له الذي لابد في تعلّقها من تعلّقه هو كونه مستلزماً لعلة ما فهذا لم يستلزم العلم بخصوصية المعلول العلم بخصوصية العلة ومعيتها وليس مراده بكون العلم بالعلة لا يتم إلا إذا علم كونها مستلزماً؛ إن هذا العلم داخل في العلم التام بالعلة على ما توهمه العبارة، بل إن هذا العلم من رواده، فكأنه من تتمته، فإن إطلاق التتمّة على الرديف والتابع متعارف.

والتفصيل أنه لو كانت العلية باعتبار المهيّة فالعلم بمهيّة العلة بخصوصها يستلزم العلم بمعلولها بهذا الاعتبار؛ وإن كان بحسب الوجود الخارجي فالعلم بمهيّة العلة من حيث إنها موجودة في الخارج مستلزماً للعلم بمهيّة المعلول؛ وكذا في الذهني.

٣١. ليس كذلك؛ أما أولاً؛ فليعد المرجع على هذا التوجيه وقربه على توجيه الشارح؛

وأما ثانياً: فلأنه على هذا التوجيه كان ينبغي أن يقول الشيخ: «ولما بعدها». ومع ذلك فعلى هذا كان حال ادراك العقول أنفسها مهملاً في الكلام غير مبين؛ بخلاف توجيه الشارح، إذ ما بعد الأول يتناول نفسها. والإمام لما تعرض في شرح كلام الشيخ لحديث كون العقول عالمة بذواتها لكن جعله من ذواتها لا من ذات DA33/المبدأ علم أنه جعل ضمير «ما بعده» للمبدأ موافقاً للشارح، وضمير «منه» للعقل؛ ففيه تفكيك الضمير.

ثم الباعث له على ذلك الإيماء إلى ما قرره من أن العقول شرائط والآلات وليست عللاً حقيقة، إنما العلة حقيقة هي ذات المبدأ - تعالى - وقد تحقق أن العلم التام ما يكون من جانب العلة؛ فإراد أن يجعل علوم العقول من هذا القسم، فأشار إلى أنهما من الأول، إذ المراد أن الأول يفيض العلوم على ذواتهم بناءً على أن المفيض منحصر في ذاته - تعالى - إذ لا مفيض ولا موجد غيره.

وبما قررنا ظهر أن توجيهه رحمه الله أولى وبالقول أخرى؛ فاستقم كما أمرت! ٣٢. ههنا نظراً لأنه إذا كان علم الواجب - تعالى - عين معلولاته كان العلم بالمعلول الأول عين المعلول الأول لأن علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به، فلم يكن علمه - تعالى - متقدماً على إيجاده. وقد قال صاحب المحاكمات في توجيه كلام الشارح في رده على الشيخ أن العلم متقدم على الإيجاد حيث قال: «والعلم متقدم على الإيجاد فيعلم العقل الأول أولاً ثم يوجد»؛ وهل هذا إلا تناقض؟!

ثم أقول: قد تقرر أن فعل الواجب إنما هو بالاختيار، وقد مر مراراً في الشرح والمحاكمات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ أبونصر.

وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلاً موجباً، وذلك لأن في صورة الفعل بالاختيار لا بد من تقدم العلم على الإيجاد، وعلى تحقيق الشارح لا يكون مرتبة العلم سابقاً على الإيجاد بل الإيجاد؛ كان سابقاً على العلم كما أنه سابق على وجود المعلول، إذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول عنده، فإن التزم ذلك بناءً على أنه لا يلزم من كونه - تعالى - فاعلاً موجباً بالنسبة إلى المعلول الأول ونفي الاختيارية عنه - تعالى - لجواز كونه فاعلاً بالاختيار بالقياس إلى ما بعد المعلول الأول والعلم السابق على

الإيجاد اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار أن صور سائر المعلولات مرتسمة في المعلول الأول.

فتقول: على المذهب المشهور من الحكماء وهو: حصر عليّة الواجب عليّة قريبة في المعلول الأول لزم نقي الاختيار عنه - تعالى - عن ذلك؛ مع أن هذا تعسف؛ فتأمل !
 ٣٣. لما ذكر أن هذا البيان خطائي لا يجدي المناقشة بأن الصور إنما تستفيض من واهب الصور لا منّا، وأن كثيراً من الأفعال الصادرة كالحركات وما يلزمها إنما ندركها بصور عقلية مغايرة بعينها؛ والحاصل إن علمنا بها علم حصولي لا حضوري.

[٢/٧٢ ٢/٣٠٦] قال الشارح: كانت جميع صور الموجودات الكلية و الجزئية على ما عليه الوجود....

أثبت أولاً للواجب علماً حضورياً بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها عنده ولا شك أنه أتم وأكمل من الحصولي الذي كان يارتسام الصورة من المعلول، لأن انكشاف الشيء بحصول نفسه وعينه عند العاقل أتم وأكمل من انكشافه بحصول صورته عنده. ولا شك أن هذا العلم مختص بالموجودات حين وجوداتها، ولا يتعلق بالمعدومات التي لم يتحقق أصلاً، ولا بالموجودات قبل وجوداتها ولا بعد عدمها.

ثم أثبت علماً آخر من جهة أن صور الجميع مرتسمة في العقل بل في جميع الجواهر المجردة العقلية، وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع ما يرتسم فيها كمرايا ترسم فيها صور كثيرة ويحضرها أحد منّا. وهذا العلم /DB33/ وإن كان أدون من الأول لأنه كان بحضور عينه وهذا بحصول صورته المرتسمة فيما يحضره فهذا العلم نوع من العلم الحصولي أو كان الانكشاف يارتسام الصورة، لكن لا في العاقل، بل فيما يحضر عنده. فعلمه بتلك الصور وإن كان حضورياً كعلمنا بالصور الحالة فينا لكن علمه - تعالى - بذوات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالأشياء المرتسمة صورها فينا؛ ولا فرق إلا بأن تلك الصور فينا مرتسمة في أنفسنا وفي شأنه - تعالى - مرتسمة في معلوله وإن كان هذا العلم في شأنه - تعالى - أتم من جهات أخرى مثل كونه فينا مقتضى ذاته المغايرة

لنفسنا وفي شأنه - تعالى - مقتضى ذاته لكن لاشك أنه أشمل، لأن العلم بالمعدومات و بالموجودات قبل وجودها و بعد عدمها لا يتصور إلا بهذا الطريق؛ و يجري أيضاً الطريق الذي اختاره الشيخ. و لعل لهذا لم يذهب إلى العلم الحضورى في شأنه - تعالى - حتى يحيط علمه بالموجود و المعدوم.

٣٤. هذا اعتراض سيورده الشارح على الشيخ. و الحق أن هذا وارد على ما حققه الشيخ و ليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه.

بيان ذلك: إن الشيخ ذهب إلى أن علم الواجب بمعلولاته علم حصولي يحصل بارتسام صورة المعلوم، في العالم و قد تحقق فيما سبق أن تعقل الجزئيات المادية لا يكون إلا بتجريدها عن المادة و توابعها من الأعراض المخصصة لاستتاع ارتسام الصورة الجزئية الحالة في المادة الشخصية في المجرد، و حينئذ لا يبقى إلا المهيبة النوعية الكلية و هذا كما أنه مناقض لما حققنا: من أن العلم التام بالعلّة موجب للعلم بالمعلول، لأن هذه الجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية معلولة له - تعالى - فيجب أن يعلمها من هذه الحيثية كذلك صار سبباً للطعن من جهة أنه يلزم أن يفوت هذه العوارض المشخصة عن علمه - تعالى - عن ذلك.

فإن قلت: الواجب كما يعلم طبائع الجزئيات يعلم طبائع تلك الأعراض و الخصوصيات فلا يفوت عن علمه - تعالى - شيء و لم يلزم تناقض،

قلت: طبيعة تلك الأعراض أمور كلية، و كذا طبيعة الجزئيات المفروضة؛ و من قاعدتهم إن ضمّ الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الشخصية، فلا بدّ من الانتهاء إلى جزئي حقيقي لم يندرج تحت مهيبة كلية، و لاشك أن ذلك الجزئي في الماديات مادي؛ فكيف تعقله المجرد الصرف كالواجب - تعالى - بالعلم الارتسامي؟! و لهذا قال الشارح: «إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا تدركها العقل و لا يتناولها البرهان، و الحدّ بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها أو ما يجري مجريها من المخصّصات التي لا سبيل إلى أدراكها إلا الحسّ أو ما يجري مجراه» انتهى.

و أراد « بما يجري مجرى الحسّ »؛ التخيل و التوهم. نعم! لو قيل في تعقل الجزئي

لا حاجة إلى حذف العوارض التابعة للمادة و الشخص لا تشتمل على أمر زائد على الطبيعة النوعية يسمى بالتشخص، و الفرق بين زيد و الإنسان مثلاً بأن الأول أدرك بالإدراك الإحساسي و الثاني أدرك بالإدراك العقلي، و إن الفرق بين الجزئي و الكلّي بنحوي الإدراك لا بدخول أمر يسمى تشخصاً كان جزءاً عقلياً للشخص نسبته إلى الشخص كنسبة الفصل إلى النوع، و لا بدخول الأعراض المعيّنة في هوية الجزئي دون الكلّي كان الأمر كذلك.

لكن هذا مخالف لرأي الشيخ حيث صرح بأن العلم العقلي لا يتعلق بالماديات الجزئية إلا بحذف اللواحق، و كذا هذا أي: كون الواجب عالماً بالأشياء الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئي يتحقق في التصوير الذي ذكره الشارح من أن علمه - تعالى - بمعلولاته علم حضوري؛ إذ حينئذ لا يلزم ارتسام المادي في المجرد و لا يلزم التغير في صفته - تعالى، لأن العلم بهذا التحقيق كان عين المعلوم و ليس صفة للعالم. /DA34/ نعم ! يحصل للعالم من جهة وصف إضافي اعتباري و هو: كونه مميزاً لتلك الأشياء منكشفاً عليه هذه، و لا يحصل من جهة وصف حقيقي للعالم. فعلى هذا التحقيق يسهل تعلّق العلم من الواجب - تعالى - بالجزئيات المادية المتغيرة على الوجه الجزئي، و لا يلزم محذوراً أصلاً.

و كذا أقول: على أن يكون صور جميع الجزئيات المادية مرتسمة في بعض القوى كالنفس المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئي و تلك القوى مع تلك الصورة حاضرة عنده - تعالى - فمن هذا الوجه أيضاً يمكن له إدراك الجزئيات المادية و المتغيرة من غير لزوم كونه - تعالى - محل ارتسام الصور المادية، و من غير لزوم التغير في صفاته الحقيقية؛ لأن هذه الصور صفات لتلك القوى المادية و التغير فيها جائز.

هكذا ينبغي تحقيق المقام.

٣٥. فيه بحث إذ لا يُعهد في كلامهم إطلاق العلم بالوجه الجزئي على العلم بالشيء من حيث إنه متعلق بزمان مخصوص من حيث إنه حال أو ماضي أو مستقبل. و لو قطع النظر عن ذلك فيرد ما مرّ آنفاً: إن الشيخ ممّن قال بارتسام الصور من المعلوم

في الواجب، وارتسام الصور المادية الشخصية وإن كانت مجردة عن خصوصية الحالية والاستقبالية والماضوية في المجرد محال عند الشيخ و سائر المحققين، إذ ظاهر أن بمجرد حذف تلك الاوصاف الثلاثة لا يخرج عن الجزئية والشخصية المانعة لارتسام صورها في المجرد العاقل. نعم! لو كان المانع من تعقل الجزئيات المتغيرة مجرد لزوم التغير في صفته - تعالى - لأمكن توجيهه بما ذكره صاحب المحاكمات؛ لكن الكلام في أنه كيف يرتسم صور الجزئيات المادية في المجرد الصرف.

ثم أقول على هذا المقام: إنه لو كان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المتغيرة لزوم التغير في صفته - تعالى - لزم عدم تعقله لبعض الكليات المتغيرة، فإن أنواع المركبات المتولدة بعضها حادث بلا شبهة كالبلغل مثلاً، فيلزم عدم تعقله - تعالى - له!

فإن قيل: بل تعقله لا من حيث إنه متغير!

قلت: فكذا الجزئيات، فلامعنى لقولهم: «إنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات». اللهم إلا أن يقال: لما كان هذا الحكم أي: التغير في الجزئيات أشمل وأظهر قالوا هكذا، وإلا فالمراد أنه لا يعلم المتغيرات من حيث التغير.

هذا نهاية التحقيق في هذا المقام. والتكalan على التوفيق.

[٢/٧٥ ٣/٣١٤] قال الشارح: فإن العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه....

هذا حق!

وإن قيل: إن العلم كالقدرة صفة واحدة ذات إضافات مختلفة كالقدرة، فالتغير لا يقع إلا في إضافاته لا فيه نفسه.

٣٦. يمكن الجواب عن هذا النقض بأن الإضافات المحضة ليست كمالات معتدأ بها بموصوفاتها إلى غير موصوفها. ولا يخرجها كونها وجودية عن ذلك، لأن هذا لازم لها من حيث افتقارها في نفسها إلى غير موصوفها، وذلك لا يزول بكونها وجودية، ولهذا قال في بحث الغنى التام: «إن الافتقار من جهة الصفة الإضافية لا يوجب الفقر ولا ينافي الغنى التام».

و أما الجواب الآخر للشارح ففيه بحثٌ إذ الإضافات وإن لم تكن موجودةً عند الشارح لكن عند الحكماء الإضافات موجودةٌ في الخارج على ما هو المشهور؛ وحمل الوجودي على غير هذا المعنى بعيدٌ جداً؛ فتأمل!

فهذا الجواب لا يطابق أصولهم.

و يمكن الجواب: بأنهم لم يقولوا بوجود جميع الإضافات، بل ببعضها في الجملة.

٣٧. لعلّ غرض الإمام /DB34/ أنهم وإن قالوا في اللفظ أنه - تعالى - فاعلٌ بالاختيار لكن نفوه في المعنى؛ لأنهم قالوا إنه فاعلٌ مختارٌ بمعنى إن شاء فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعل لكن المشية واجبةٌ و عدم المشية ممتنعةٌ، فهذا يرجع إلى الإيجاب. و بالجملة إذا كانت المشية واجبةً بلا اختيارٍ فيها انتفتت، و عند تحققها وجب صدور الفعل، لأنه جزء أخيرٌ للعلّة التامة. و عند الحكماء امتنع تخلف المعلول عن علته التامة؛ فلامجال لهذا السؤال.

فاذا قيل إنما فعل ذلك لتعلق المشية به.

و إن قيل: لم تعلق المشية به ؟

قلنا: ليس له اختيارٌ في ذلك، بل هذا مقتضى ذاته؛ فينقطع السؤال.

و أما عند المتكلمين: الذين فسّروا الاختيار بمعنى صحّة الفعل و الترك فيتوجّه هذه الشبهة، إذ في كلّ مرتبةٍ من المراتب يمكن الترك، فيتوجّه أنه لما أمكن له الترك و كان أولى بالنسبة إلى المعلولات فلم يختار الفعل ؟

٣٨. للإمام أن يقول: هذه المقدمة مقدّمةٌ خطائيةٌ غير مسموعةٍ في المقام البرهاني، فإن استدللّ عليها بأنه لا بدّ من المناسبة بين الفاعل و آثاره فله أن يمنع تحقّق المناسبة من كلّ الوجوه فإنّ فاعل المادّي قد يكون مجرداً و فاعل الحادث يكون قديماً و فاعل الممكن يكون واجباً... إلى غير ذلك. بل الوجه في توجيه الإشكال ما صدرناه؛ و هو موقفٌ على كونه فاعلاً مختاراً بالمعنى الذي ذهب إليه المليون، و على كون أفعاله - تعالى - متّصفةً بالحسن العقلي على ما ذكره الإمام.

[٢/٧٩ ٣/٣٢١] قال الشارح: الأول ما لا شرّ فيه أصلاً

لاشكّ أنّ الكلام في الشرّ بالعرض، لأنّ الكلام في الوجود و هو شرٌّ بالعرض.

و حينئذٍ نقول: لما استند الحوادث مثل القحط والوباء وأمثالهما إلى العقل النفعال كان العقل شراً بالعرض ومشتماً على الشر في الجملة. اللهم إلا أن يقال: المراد بالشر ههنا ما كان سبباً لذاته لما هو شر بالذات والعقل لا يفعل القحط لذاته بل إنما يفعل ما يترتب عليه ذلك فترتبه على العقل بالعرض وقس عليه؛ فتأمل.

٣٩. ليس كذلك بل الشارح سلك طريقاً آخر لتوجيه كلام الشيخ لم يتوقف هذا التقرير على كونه - تعالى - فاعلاً بالاختيار ولا على كون الأفعال متصفة بالحسن والقبح العقليين.

و تقريره كما تدل عليه عبارته: إن الشيخ ليس غرضه إن ههنا سؤالاً متوجهاً وكان في صدد بيان جوابه، بل إن الفلاسفة لما بحثوا عن أفعاله - تعالى - ووجدوا في أفعاله ما يكون شراً في الجملة بحثوا عن كيفية صدور الشر عنه - تعالى، مع أنه كان خيراً بالذات. ويمكن أن يكون قوله: «عمّا هو خير بالذات» محط الفائدة، إذ كان المراد أنه يتوجه ههنا سؤال وإن كان خطائياً وهو: أنه كيف يتصور ويعقل صدور الشر عن الخير بالذات مع أن المناسبة بين المؤثر والآثار يقتضي كونها خيرات.

و لا يخفى أن شيئاً من التقريرين لا يتوقف على منع مقدمة واحدة مما ذكره الإمام فضلاً عن توقفه على منع المقدمتين جميعاً.

٤٠. الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن، بل ذكر الشارح هذا بعد الجهل إشارة إلى أن الجهل الكامل إنما يوجب الهلاك السرمد لكونه رذيلة عظيمة، لأن عند الفلاسفة الشقاوة من جهة الرذائل، فهذا كالتفسير للجهل؛ فتأمل ولا تتخبط!

٤١. الأظهر في الجواب ما قالوا: إن العلم تابع للمعلوم دون العكس، فليس العلم بالمعصية سبباً للمعصية حتى يجب المعصية بوجوبه؛ فعلمه - تعالى - بمعصية زيد لأنه سيعصى لا أن زيداً يعصي لأنه قد علم الله - تعالى - معصيته؛ ومن المعلوم أن وجوب الشيء المقارن اللازم لفعل لا يجعل ذلك اضطرارياً بحيث يقبح العقل التكليف به، وإلا لزم أن لا يحسن التكليف إلا لما سيقع إليه ولا يحسن أن يتعلق بغيره، ومن المعلوم أنه ليس كذلك.

و هيهنا إشكال قوي يرد على من قال بالحسن و القبح العقلي سواء قال بأن أفعال العباد مخلوقة له - تعالى - أو مخلوقة لنفسه.

بيانه: أنه لما تقرر أن التخلف عن العلة التامة محال سواء كانت /DA34/ علة موجبة أو مختاراً إذ عند جميع ما يتوقف عليه الفعل لو جاز تخلف الفعل و جاز وجوده فرضنا وقوعه معه تارة و عدمه معه أخرى، فيلزم ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان عدمه بلا مرجح.

فإن قيل: لعل زمان الوقوع يحصل أمراً آخر هو المرجح،

قلنا: فلم يكن ما فرضناه جميع الموقوف عليه، جميع الموقوف عليه؛ هذا خلف! وإذا ثبت هذا فنقول: الأفعال الصادرة عن العبد ظاهراً إن كان فاعله هو الله - تعالى - فلا يحسن العقاب و العذاب في شأن العباد؛ وإن كان فاعله العبد فإن كان لا باختيار فكذلك، وإن كان بالاختيار فنقول: قبل الإرادة المتعلقة بذلك الفعل الذي هو الجزء الأخير للعلّة التامة لم يجب الفعل و بعدها يجب؛ فإن كان صدورها عن الله - تعالى - فيتوجه السؤال المذكور إذ ما لم يتحقق ذلك الجزء من العلة لم يتحقق ذلك الفعل، و وقوعه ليس بفعل العبد؛ وإن كان صدورها عن العبد فإن كان بالاختيار فلا بد لصدورها من إرادة أخرى، و ننقل الكلام إليها حتى يتسلسل. و القول بأنها اعتبارية محضة ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار خلاف البديهة على ما صرح به بعض الأفاضل. وأيضاً: إذا راجعنا أنفسنا لم نجد إرادة أخرى فينا تعلقت بتلك الإرادة.

و إن كان لا باختيار فيتوجه السؤال المذكور، إذ يقع عند العقل عقاب أحد بفعل يصدر عنه بسبب أمر صدر عنه بلا اختيار، و بعد صدوره عنه بلا اختيار و يجب صدور ذلك الفعل عنه كما إذا سقط شخص من علو فوصل إلى رأس شخص، فكسره، و لا يخفى أن هذا الإشكال بالتقرير الذي ذكرنا قوي جداً لا يندفع بالوجوه المذكورة في المتن و الشرح و المحاكمات.

ثم أقول: هذا الإشكال وارد على المعتزلة دون الأشاعرة، لأنهم لم يقولوا بالحسن و القبح العقلي بل الحسن ما يحسنه الله - تعالى - بقوله أو بفعله، و كذا القبح ما يقبحه. ولما

كان هؤلاء نقوا قاعدة التحسين والتقييح العقلي لم يتوجه أنه لا ينبغي له - تعالى - عذابهم وعقابهم بفعل لم يكن لهم اختيار فيه بالمعنى الذي قررنا، لأن هذا راجع إلى أن هذا قبيح عند العقل وقد عرفت بطلانه عندهم، بل ما يفعله الله - تعالى - هو عين الحسن عندهم، ولا يرد على الحكماء النافين لاختياره - تعالى - بمعنى صحة الفعل والترك، إذ على تقدير القول بتحقيق الاختيار بالمعنى الذي ذهب إليه الحكماء كان المتحقق في العبد هو الاختيار المشوب بالإيجاب.

ولا يخفى أن ما ذكرنا في العبد جارٍ في شأنه - تعالى - وعندهم المتحقق في شأنه - تعالى - أيضاً هو الاختيار المشوب بالإيجاب؛ فإذا قال العبد: صدور المعصية مني بغير اختيار صرف فليم تعاقبني؟ فله - تعالى - أن يقول: صدور العقاب والعذاب مني أيضاً بهذا الوجه بعينه، فليس لك السؤال عنه.

والذي يدلّ عليه الأصول الحاصلة بالنظر والاستدلال أن لا معنى للاختيار إلا بهذا الوجه دون الوجه الذي ذكره المتكلمون؛ وحينئذٍ يمتنع التخلف وكان الاختيار مشوباً بالإيجاب، فإذا لم يقل بنفي القاعدة المذكورة كما اختاره الأشاعرة فينحصر الجواب فيما قررنا، فلا بدّ للمعتزلة أن يلتزموا أن الاختيار في شأن العبد وفي شأنه - تعالى - كان مشوباً بالإيجاب، وتفصّوا عن الإشكال المذكور بما قررنا. فالخلاص من هذا الإشكال إنما يتصور بالقول بشائبة الإيجاب في شأنه - تعالى - وقد قال به بعض المتكلمين أيضاً؛ أو بالقول بنفي الحسن والقبح العقلي.

ولعمري إن تحقيق هذا المبحث على هذا الوجه ممّا لم يحم أحدٌ حوله؛ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» (مائدة/٥٤).

والله أعلم بحقيقة الحال وحققة المقال. /DB35/

النمط الثامن في البهجة والسعادة

النمط الثامن

[٢/٨٦-٢/٣٣٣] قوله^١: إِنَّ اللَّذَّاتِ الْقَوِيَّةَ الْمُسْتَعْلِيَةَ^٢.

لَمَّا كَانَتْ اللَّذَّةُ إِدْرَاكَ الْمَلَائِمِ، وَالْإِدْرَاكُ إِمَّا حَسِّيًّا أَوْ عَقْلِيًّا، كَانَتْ اللَّذَّةُ، أَيْضاً^٣ - عَلَى قِسْمَيْنِ^٤: حَسِّيَّةً، وَعَقْلِيَّةً.

وَاللَّذَّةُ الْحَسِّيَّةُ إِمَّا ظَاهِرَةٌ تَتَعَلَّقُ^٥ بِالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ، وَإِمَّا بَاطِنَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْوَهْمِ وَ الْخِيَالِ - كَالرَّجَاءِ وَالشُّوقِ وَالتَّصَوُّرَاتِ الشَّهْوِيَّةِ وَالغَضَبِيَّةِ - . فَاللَّذَّاتُ ثَلَاثٌ فِي ثَلَاثِ مَرَاتِبٍ^٦؛ فَمَرْتَبَةُ اللَّذَّةِ الْحَسِّيَّةِ الْبَاطِنَةِ أَقْوَى مِنَ الظَّاهِرَةِ، لِأَنَّهَا آثَرُ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ؛

وَمَرْتَبَةُ اللَّذَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الصَّرْفَةِ أَقْوَى مِنْهُمَا جَمِيعاً، فَإِنَّ اللَّذَّةَ تَتَفَاوَتُ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ الْإِدْرَاكِ وَتَفَاوُتِ الْمَدْرَكِ وَتَفَاوُتِ^٧ الْقُوَى الْمَدْرَكَةِ، فَإِنَّ الْقُوَّةَ الْمَدْرَكَةَ مَا كَانَتْ فِي نَفْسِهَا أَشْرَفَ وَأَقْوَى يَكُونُ لَذَّتُهَا أَتَمَّ كَمَا أَنَّ^٨ لَذَّةَ الْعَيْنِ الصَّحِيحَةِ مِنْ جَمَالِ الْحَبِيبِ أَقْوَى مِنْ لَذَّةِ الْعَيْنِ الْمَرِيضَةِ^٩ وَكَذَلِكَ الْإِدْرَاكُ مَا كَانَ أَقْوَى تَكُونُ اللَّذَّةُ أَكْثَرَ كَمَا أَنَّ الْعَاشِقَ إِذَا رَأَى مَعشوقه مِنْ مَسَافَةٍ أَقْرَبَ يَكُونُ لَذَّتُهُ أَكْثَرَ، وَكَذَلِكَ الْمَدْرَكُ مَا كَانَ^{١٠} أَشْرَفَ كَانَ اللَّذَّةُ^{١١} فِي

٣. م: - أيضاً.

٢. ص: + أقول.

١. م: + النمط الثامن.

٦. س، ص: - مراتب.

٥. م: متعلقة.

٤. م: + أيضاً.

٩. س: المريض.

٨. م: أتم لأن.

٧. م: - المدرك و تفاوت.

١١. ص: أشرف يكون.

١٠. م: ما كان المدرك.

نيله^١ أعظم، فإنَّ المعشوق المنظور ما كان أحسن تكون لذّة رؤيته أكثر. ولما كانت القوّة العقلية أشرف من القوّة الحسيّة لأنها مجردة وهي منغمّة في المادّة، وإدراكها أقوى لأنها عاقلة بذاتها وإدراك القوى الحسيّة بالآلات، ومدرّكات العقل أقوى لأنها كليّات من مدرّكات القوى وهي جزئيّات^٢ لا جرم تكون اللذّة^٣ العقليّة أقوى من سائر اللذّات. فإن قيل: نحن لا نلتذّ بالمعقولات ولا نتألّم من الجهالات، فلو كانت^٤ اللذّة العقلية أقوى وجب أن يكون التذاذنا بالمعقولات^٥ فوق ما نلتذّ بالمحسوسات، وليس كذلك، بل^٦ لا نجد لذّة^٧ أصلاً^٨ /SA34/

فالجواب: إنّ اللذّة ليست نفس إدراك الملائم، بل حالة تابعة لإدراك الملائم^٩، فمن البين إنّنا إذا أدركنا ملائماً حصلت لأنفسنا حالة أخرى بحسبه هي اللذّة، فإدراك الملائم والمنافي^٩ وإن اقتضى اللذّة والألم إلا أن هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة^{١٠} عند الإدراك دائماً. فربّما يتوقّف حصولها على وجود شرط أو ارتفاع مانع، ولا شك أنّ للنفس ألفاً بالمحسوسات والشهوات واتّصافاً^{١١} بالأخلاق الذميمة، فلعلّ ذلك مانع من وجدان اللذّة بالمعقولات، كما أن المريض الممرور الذي^{١٢} تغلب عليه مرّة الصفراء لا يلتذّ بالحلاوي، بل يعاقها ويكرهها.

لا يقال: أثبتوا لله - تعالى - لذّة عقلية، فلو كانت اللذّة حالة زائدة على الإدراك لزم وجود أمر زائد في ذاته - تعالى -، وإنّه محال. لأنّا نقول: اللذّة فينا معنيّ زائد على إدراك^{١٣} الملائم، بخلاف اللذّة في الباري - تعالى^{١٤} -، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات.

أو نقول: اللذّة ليست هي إدراك الملائم فقط، بل إدراك ونيل للملائم^{١٥}. ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد حال الغيبة، ولهذا قال: من كملت^{١٦} قوّة العلميّة يجد

- | | | |
|-----------------------|-----------------------|------------------------------|
| ١. م: ميله. | ٢. م: - الجزئيّات. | ٣. م: لذّة. |
| ٤. م: كان. | ٥. م: + أشرف. | ٦. م: + قد. |
| ٧. م: - أصلاً. | ٨. م: بل ... الملائم. | ٩. م: المنافر. ج: أو المباح. |
| ١٠. م: الحالات. | ١١. م: أيضاً. | ١٢. م: - الذي. |
| ١٣. م: لزم ... إدراك. | ١٤. م: - تعالى. | ١٥. م: الملائم. |
| ١٦. م: كمل. | | |

للذات عقلية عظيمة. فلعله واصل إلى نيل المعقولات، فهو عين اليقين. و مثال ذلك العنين لو فرضناه يتصور الجماع بأنه إدخال في الفرج^١ لا يلتذ به كما يلتذ من ناله. فاللذة ليست من الإدراك، بل من النيل. وكذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله، فالنفس ما دامت أُنثت بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكانت^٢ المعقولات لا تتمثل^٣ فيها تمثلاً تاماً بحيث يلاحظها حق الملاحظة أمّا إذا تخلّصت^٤ من هذه الشوائب فربما تعتورها حالاً كالمشاهدة بالنسبة إليها، وهو نيلها.

واعلم! أن المطلوب من هذا الفصل ليس إلا تفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة و استحقال غيرها. وإنما ذكرنا ما ذكرنا تنبيهاً على المطلوب بالذات من النمط كما سيأتيك تفاصيله^٥.

[٣/٣٣٧-٢/٨٧] قوله: لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه^٦.

يمكن أن يدرك الشيء^٧ ولا يلتذ به^٨، فلا يكفي في اللذة مجرد الإدراك؛ بل لابد من نيل ذاته، مثلاً يتصور ذات جمال ولا يلتذ بها إلا بنيلها.

و كأن سائلاً يقول^٩: نيل الشيء لا يكون إلا بإدراكه، فحينئذ كفى ذكر النيل.

أجاب: بأن مفهوم النيل ليس إلا حصول^{١٠} الشيء و وجدانه، وهو لا يدل على إدراكه إلا بالمجاز. و دلالة الالتزام مهجورة في الحدود.

فإن قيل: لا شك إننا نلتذ بتخيّل امرأة حسنة، و تخيّل جماع و شرب مشروب، فهيهنا الالتذاذ^{١١} حاصل دون نيل اللذات!

فنقول: نحن لا نلتذ، بل نتخيّل الالتذاذ بتخيّلنا النيل [١].

و قدّم الإدراك على النيل لأنه أعمّ منه^{١٢}، و تقدّم الأعمّ في التعريفات واجب.

لا يقال: قد يتحقّق النيل بدون الإدراك كما إذا كان مشغولاً بأشغالٍ و مرّ عليه حبيب و

٣. م: لا تمثيل.

٤. م: كان.

١. م: فرج.

٦. ق، س: مساريه.

٥. م: سيأتي تفاصيلها.

٤. م: تخلّص.

٩. م: + أن.

٨. ج، س، ق: - به.

٧. م: + أولاً.

١٢. م: - منه.

١١. م: التذاذ.

١٠. م: حضور.

لم يره، فلا يكون الإدراك أهم من النيل.

لأننا نقول: ما نال حبيبه، بل الحبيب ناله. و لم يقل: «لما هو عند المدرك» لأن اللذة ليست هي إدراك مهية اللذيذ، بل إدراك حصوله له و وصوله إليه.

فالحاصل إن اللذة لا تحصل بإدراك اللذيذ فقط، بل بإدراكه^١ و إدراك حصوله، و لا بمجرد إدراك حصوله، بل و مع حصوله له^٢؛ وهو النيل. واللذيذ ما هو عند المدرك كمال و خير، فالمعتبر كماليته و خيريته عنده لا في نفس الأمر.

فإن قلت: فالجاهل^٣ بالجهل المركب يجب أن يكون ملتذاً به، و حينئذ إن بقي الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما في الحياة، وإن لم يبق لم يتألم، لأن سبب تألمه هو الجهل و قد زال. فأحد الأمرين لازم؛ إما إثبات لذته بالجهل المركب بعد الموت، أو نفي^٤ عذابه، و هو خلاف ما صرحوا به^٥.

فنقول: لا نسلم الالتذاذ بالجهل المركب، وإنما يلتذ به لو نال مدركه. لكن النيل و هو وجدانه يتوقف على وجوده، و ليس بوجود [٢]. و سببته الشارح زيادة بيان.

و المشهور أن اللذة إدراك الملائم، و الألم إدراك المنافي^٦. ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالاً و خيراً للمدرك من حيث هو كذلك، و المنافي^٧ ما يكون آفة^٨ و شراً للمدرك من حيث هو كذلك^٩. فما ذكره الشيخ أقرب إلى التحصيل من المشهور، لأنه لما احتيج إلى تفسير الملائم و المنافي^{١٠} يهذين التفسيرين فأرادهما أولى، قصراً للمسافة و تفصيلاً للجهل. و أيضاً فإنه^{١١} ذكر النيل و قيد الوصول، و قد بان أن لا بدّ منهما.

قال الإمام: فسر الشيخ اللذة و الألم بالكمال و الخير و الآفة و الشر. فلا بدّ من العلم بهذه الأشياء.

أمّا^{١٢} الخير و الشر فإن أراد بهما ما ذهب إليه من أن الخير هو الوجود و الشر هو

٣. ص: ق؛ فالحاصل.

٦. م: ما مرّ جوابه.

٩. م: و.

١٢. م: للجهل فإنه ترك.

٢. م: و لا بمجرد .. له.

٥. م: أو عدم بقاء.

٨. م: المنافي.

١١. م: المنافي.

١. م: بدراك.

٤. م: يلتذ.

٧. م: المنافي.

١٠. ص: ج؛ و المنافي ... كذلك.

١٣. م: و أمّا.

المعدوم، رجع التفسير^١ إلى أن اللذة إدراك الوجود والألم إدراك المعدوم؛ وذلك باطل! أما تفسير اللذة فلائه يلزم منه أن يكون إدراك الأحوال الحاصلة عند احتراق^٢ الأعضاء أو تبردها بالثلج أو عند سماع الأصوات المنكرة وشم الروائح^٣ /SB34/ المؤذية ورؤية الأشياء المؤذية لذات^٤ لأنها إدراك موجودات؛ وأما الألم فلأنَّ العدم لا يحسُّ به.

وإنَّ أراد بهما التفسير المشهور وهو: إنَّ الخير هو اللذة وما يكون وسيلةً إليها، والشر هو الألم وما يكون وسيلةً إليه كان معنى التفسيرين؛ أنَّ اللذة إدراك اللذة وما يكون وسيلةً إليها، والألم إدراك الألم وما يكون وسيلةً إليه^٥، وفساده ظاهر.

وإنَّ فسرها بشيءٍ ثالثٍ فلا بدَّ من ذكره لينظر فيه!

وأما الكمال فالأكثر من فسروه بأنَّه حصول شيءٍ لشيءٍ من شأنه أن يكون له. فيقال لهم^٦: إنَّ كان المراد من قولكم: «من شأنه أن يكون له» إمكان اتصافه به، لزم أن يكون الجهل والأخلاق^٧ الرديئة والتركيبات الفاسدة كلها كمالات، لإمكان اتصاف النفس والأجسام بهذه الصفات؛ وإنَّ كان المراد شيئاً آخر فاذكروه لتكلم عليه!

قال الشارح: ما ذكرنا في بيان التعريفين يغني عن جواب هذه الأسئلة، لأنَّه بيَّن أنَّ المراد بالكمال والخير ههنا الإضافيان المنتسبان^٨ إلى الغير، وبقولهم في تعريف الكمال: «ما من شأنه أن يكون له أن يتناسب^٩ الشيء ويليق به»، ولا شك أنَّ الأخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والأجسام وبالخير الموجود، لا مطلقاً بل من حيث هو مؤثر، فلا يرد النقوض لأنها ليست مما يؤثر؛ وبالشر الشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون سبباً لعدم شيءٍ آخر. فجاز أن يحسَّ^{١٠} به.

[٢/٨٨-٣/٣٣١] قوله: أراد الفرق بين الخير^{١١} والكمال.

لا يستراب في أنَّهما متساويان^{١٢} صدقاً، والكلام في تغايرهما مفهوماً. والإمام

١. ق: التفسيران.

٢. س: ق: احرقان.

٣. م: الرياح.

٤. م: ادراكات.

٥. ص: «إليه، س: «كان معنى... ظاهر».

٦. س: ص: لا نسلم.

٧. ج: الاختلاف.

٨. م: الإضافيتان المنتسبان.

٩. س: ص: ما ثبت.

١٠. س: يحس.

١١. م: و.

١٢. م: يتساويان، س: متافضان.

اعترض بأن كلام الشيخ يشير ههنا بأن الكمال والخير شيء واحد. فذكر أحدهما مغني عن الآخر. فذكر^١ الشارح أنه خير باعتبار أنه مؤثر وكمال بحسب البرائة من القوة، فيتغايران مفهوماً.

[٢/٨٩-٣/٣٣١] قوله: ولعلّ قلنا.

نقضى على الحد المذكور، وتقريره: إنه لو كانت اللذة إدراك الملائم والخير فكما كان الملائم أكثر ملائمة وخيرية يجب أن يكون الالتذاذ به أكثر؛ وليس كذلك، لأن الصحة أقوى ملائمة للنفس من الأشياء الحلوة، مع أن الالتذاذ بها أكثر! والجواب: إننا لا نسلم أن الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلو، فإن من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة. وبعد التسليم والسامحة فالشرط في اللذة حصول اللذيذ والشعور به، ومهما ضعف الشعور تضعف اللذة. فعدم^٢ كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها، إذ المحسوسات إذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور؛ فلهذا لا يلتذ بها^٣ كمال الالتذاذ.

هذا هو المطابق لمتن الكتاب.

وأما الشارحان فقد وجّها النقض بعدم التذاذ النفس بالصحة.

وجوابه بنفي إدراك الصحة بسبب استمرارها، ولا يكاد ينطبق على المتن.

وتقرير السؤال الثاني: إن بعض المرضى قد يكره الحلو مع أن الحلو كمال وخير. فههنا^٤ إدراك الكمال والخير متحقق^٥ ولا لذة.

والجواب: إننا لا نسلم أن الحلو في هذا الحال كمال وخير له.

[٢/٩١-٣/٣٣٢] قوله: إنه قد يصح إثبات لذة ما يقينا.

اعلم! أن المطلوب بالذات من هذا النقط إثبات اللذة العقلية، وكأنه عناها بالبهجة و

١. ص: وذكر.

٢. ص: ص: لعدم.

٣. م: - بها.

٤. م: فههنا.

٥. م: يتحقق.

السعادة التي عنوان^١ النمط بهما^٢. لنفي أولاً قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة^٣، ثم عرّف مهية اللذة والألم. و من البين أن حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف على البحث الأول؛ وثانياً أراد أن يشرع في المطلوب^٤ بالذات، وهو إثبات اللذة العقلية. ولما كان بعض الأوهام ربّما سبق إليه أن لذة عقلية لو وجدت وجب أن يكون لنا شوق^٥ إلى تحصيلها أو ألماً عقلياً لو كان وقع منا احتراز بالغ عنه وليس كذلك، تبه أولاً في هذا الفصل على إمارة هذا الوهم؛ فإنه ربّما يجزم بوجود لذة أو ألم ولا تحصل^٦ رغبة أو رهبة لعدم الذوق والوجدان، كما أن العنين^٧ قد يعلم من طريق السماع أن في الجماع لذة ولا يميل إليه، وصاحب الحمية إذا لم يعرضه آفات الأسقام ربّما لم يحترز^٨ عن المتناولات الرديئة، فذلك ههنا لم يلزم من عدم الميل إلى^٩ حصول اللذات العقلية، أو عن الآلام العقلية القديح في وجودها.

ثم تبه^{١٠} في الفصل الأخير^{١١} على المطلوب، وحاصله أن يقال: كما أن لكل قوة من القوى الحيوانية كمالاً إذا حصل صارت ملتذّة^{١٢} به لما تقرّر أن اللذة^{١٣} هي إدراك الكمال وحصوله، فذلك للجوهر^{١٤} العاقل كمالاً وهو أن يكون عالماً^{١٥} بالأشياء - فإذا حصل^{١٦} حصلت اللذة لا محالة.

وأما قوله: «ولو وقع مثل^{١٧} ذلك لا عن سبب خارج» فهو كما في النوم، فإنه ربّما يتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصورة المخزونة في الخيال ولا مادة^{١٨} هناك، ولهذا^{١٩} قد يجنب في المنام من رأى امرأة باشرها. ثم يبين أن اللذة العقلية أشرف وأكمل من اللذة^{٢٠} الحيوانية، فإن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس والإدراكات العقلية أقوى من الإدراكات الحسية.

٣. م: بالحسية الظاهرة.

٢. ص: بهما.

١. ج: عنوان.

٦. م: شوق لنا.

٥. م: المقصود.

٤. ج: الآن.

٩. م: لم يتحرز.

٨. م: الوجدان كالعنين.

٧. م: لا يحصل.

١٢. م: الآخر.

١١. ق: تبه.

١٠. م: عدم النيل.

١٥. م، س: الجوهر.

١٤. م، س: الجوهر.

١٣. ص: + و.

١٨. م: منك.

١٧. م: حصلت.

١٦. م: عاقلًا.

٢١. م: - اللذة.

٢٠. م: فلذا.

١٩. م: فلا مادة.

أما الأول فلأن^١ مدركات الحس ليست^٢ إلا كفيات مخصوصة كالألوان والطعوم و
الروائح والحرارة والبرودة وأمثالها، ومدركات العقل هو ذات الباري - تعالى - وصفاته
SA35/ والجواهر العقلية والإجرام السماوية وغيرها، ومن البين أن لا نسبة لأحدهما
في^٣ الشرف إلى الآخر.

و أما الثاني فلوجهين: أحدهما: إن الإدراك العقلي واصل إلى كنه الشيء حتى تميّز
بين المهيّة وأجزائها وأعراضها، ثم تميّز بين الجنس والفصل و جنس الجنس و جنس
الفصل و فصل الجنس^٤ و فصل الفصل^٥ بالغة ما بلغت، و تميّز بين الخارجي اللازم و
المفارق، و بين اللازم بوسط و بغير وسط^٦. و أما الإدراك الحسي فلا يصل إلا إلى ظاهر^٧
المحسوس، فيكون الإدراك العقلي أقوى^٨.

و ثانيهما: إن الإدراكات العقلية غير متناهية بخلاف الإدراكات الحسية، وإذا ثبت أن
الإدراك العقلي^٩ أقوى من الإدراك الحسي^{١٠} و أن مدركات العقل أشرف من مدركات
الحس ثبت أن اللذة العقلية أكمل^{١١} من اللذة الحسية.

[٢/٩٣ - ٣/٣٢٨] قوله: إنا نجد عند الأكل.

تقريره: إنا لا نسلم أن الجوهر العاقل لو أدرك الأشياء^{١٢} كان ملتذاً^{١٣} به.
قولهم: لأن إدراك الأشياء على ما هي عليه ملائم له و كمال، واللذة^{١٤} هي إدراك
الكمال.

قلنا: أمثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية والتفسير، فإنا نجد عند الأكل والشرب و
الوقاع حالة مخصوصة هي اللذة و نميّز^{١٥} بينها وبين سائر الأحوال النفسانية من الغضب
و الغم^{١٦} و الخوف، و نعلم أيضاً أن القوّة الذائقة واللامسة قد أدركت من المطعوم و

١. م: فلاته ليست.

٢. م: ليست.

٣. م: في.

٤. م: الفصل.

٥. م: الجنس.

٦. م: - بغير وسط.

٧. م: الظاهر.

٨. م: + من الإدراك الحسي.

٩. م: الإدراكات العقلية.

١٠. م: من الحسية.

١١. م: أقوى.

١٢. م: + على ما هي عليه.

١٣. م: يلذّبه.

١٤. م: + و.

١٥. م: تميّزاً.

١٦. م: و الغم.

المشروب والمنكوح كئيبة ملائمة، لكن لا ندري أن تلك الحالة المخصوصة هي نفس^١ هذا الإدراك، أو غيره؛ ولا يظهر ذلك إلا برهان.

ثم إن هيهنا ما يدل على أن اللذة لا يجوز أن تكون^٢ نفس الإدراك، فإن النفس قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات^٣ ولا تلتذ بها.

فإن قلت: ربما يمنع استغراق النفس في تدبير^٤ البدن عن حصول اللذة!

فنقول: لما كان الإدراك نفس اللذة فلو حصل الإدراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم أن يكون مانعاً^٥ عن حصول الشيء بعد حصوله؛ وإن ذهبتم إلى^٦ أن اللذة مغايرة للإدراك فلا يلزم من حصول الإدراك للنفس اللذة لجواز ألا تكون النفس مستعدة للذة، وإن كانت قابلة للإدراك.

والجواب عن الأول: أننا لما استقرينا أحوالنا وجدنا عند إدراك كل ملائم ونيله حالة مخصوصة يعبر عنها «باللذة»، فنحن نعلم بالضرورة أن كلما حصل لنا إدراك الملائم ونيله يحصل لنا اللذة - سواء كانت نفس ذلك^٧ الإدراك ونيله، أو حالة أخرى لازمة لهما، وهذا كاف في إثبات الحالة المخصوصة للعقل. ولا يضر المناقشة في العبارة!

وعن الثاني: إن النفس إذا أدركت المعقولات ونالتها من حيث هي كمال لها^٨ ويجب التذاذ بها؛ وانتفاء الالتذاذ بسبب فقدان قيد من هذه القيود.

[٢/٩٣ - ٣/٣٥٠] قوله: واعلم! أن هذه الشواغل التي هي ...

بعد إثبات اللذة^٩ العقلية أراد إثبات الآلام العقلية. وذلك أن^{١٠} النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات^{١١} إذا تمكنت فيها هيئات رديئة منافية لكمالاتها^{١٢} فمادامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل؛ فإذا فارقت البدن فرغت إليها ونالتها منافية لكمالاتها، فحصل لها الآلام إذ الألم ليس إلا إدراك المنافي للكمال ونيله. وكما أن

١. ج: نفس. ٢. ص: هذا الإدراك... أن يكون. ٣. م: الموت.

٤. م: فائبر. ٥. ج: مانعاً. ٦. م: عنيتم.

٧. م: ذلك. ٨. م: لها. ٩. ج: اللذات.

١٠. م: لأن. ١١. م: انتغالها بالجزئيات. ١٢. ج: للكمالات.

الذات العقلية أقوى من الذات الحسية كانت الآلام العقلية أشد^١ من الآلام الحسية.

[٢/٩٥ - ٣/٣٥١] قوله: لعدم استعدادها.

فإنها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها. و من الظاهر أن المراد به الاستعداد التام لوجود^٢ الشرائط و عدم^٣ الموانع؛ وإلا لم يستلزم الإضافة. ولو ترك هذه المقدمة لم يحتج إلى هذه العناية، وكان التقسيم أظهر.

فيقال: فوات كمال النفس^٤ إما لأمرٍ عديمي، أو لأمرٍ وجودي، وإِنما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي^٥ بالأمر المضاد لعدم انحصارهما^٦ فيهما، فإن من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم^٧ مع الاستعداد لها من المهملين، و من الوجودي^٨ الاشتغال بما ليس بمضادٍ من اكتساب المعاش و غيره في المعرضين على ما يأتي في الفصل الآتي^٩.

و معنى كونه «غير مجبور»؛ أن النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال.

و فهم الإمام من كلام الشيخ ههنا: أن النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور، و النقصان بحسب القوة العملية مجبور؛ ثم طالب الفرق.

و أشار الشارح بذكر ذلك التقسيم وأحكام الأقسام على^{١٠} شيئين:

أحدهما: القدح في القاعدتين: أمّا في الأولى؛ فلأن النقصان في القوة النظرية إذا كان لوجود أمرٍ غير^{١١} راسخ مجبور لعدم رسوخه؛ و أمّا في الثانية؛ فلأن النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور.

و الثاني: الفرق بأن النقصان في القوة العملية بحسب هيئات^{١٢} مستفادٍ من الأفعال، فيزول بزوالها؛ بخلاف النقصان في القوة الغريزية^{١٣}.

١. ق: م: أقوى.	٢. م: بوجود.	٣. ج: ارتفاع.
٤. س: النفس.	٥. م: إنا.	٦. س: انحصارها.
٧. م: بالعلوم.	٨. م: + أيضاً.	٩. س: الثاني.
١٠. م: إلى.	١١. س: غير.	١٢. م: لعدم ... هيئات.
١٣. ص: النظرية.		

[٢/٩٥ - ٣/٣٥٢] قوله: و اعلم! أنَّ رذيلة النقصان.

النفوس /SB35/ إمّا أن تدرك أنَّ لها لذات و كمالات؛ أو لا. فإن لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبله و المجانين و الأطفال؛ و إن أدركت أنَّ لها كمالات^١، فإمّا أن تكتسب الكمالات، و هم العارفون^٢؛ أو لا؛

فإمّا أن تكتسب أضداد^٣ الكمالات، و هم الجاحدون؛ أو لا؛

فإمّا أن يشتغل^٤ بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا، إذ الاشتغال بالأمور الفانية صارفٌ عن الاشتغال بتحصيل الكمال، و هم المعرضون؛ أو لا، و هم المهملون؛ الذين لا اشتغال لهم بالدنيا و لا بالآخرة. و لا خفاء في أنَّ هذا التقسيم بحسب القوة النظرية.

و نقول أيضاً: النفس^٥ إمّا أن تكون كاملة في القوتين؛ أو لا؛ فإن كانت كاملة فيهما فهم في لذاتٍ لا يتناهى و لا ينقطع.

و إن كانت ناقصة؛ فإمّا في القوة العملية، أو في^٦ العلمية. فإن كانت ناقصة في القوة العلمية، فإن لم يكن لها شوقٌ إلى كمالاتها فهي على حسب^٧ من العذاب.

و إن كان لها شوقٌ إليها فإن اتّصفت بأضداد الكمال اتّصافاً راسخاً فهي بعد الموت في عذاب مؤبّد، و إلّا فهي على حسب^٨ العذاب بعد الموت ما بقي الاشتياق إلى الكمال، لأنّها حينئذٍ تكون مشتاقةً إلى ما لا يتمكّن^٩ من تحصيله.

و إن كانت ناقصة في القوة العملية فقد اكتسب بواسطة الاشتغال بالفانيات أخلاقاً و ملكات رديئة راسخة أو غير راسخة، فتعذب بها. إلّا أنَّ عذابها ينقطع، لأنّ تلك الملكات كانت بسبب غواشٍ غريبة زالت، فيزول بالتدرّج.

[٢/٩٨ - ٣/٣٥٧] قوله: الحجّة الثانية.

قرّر الإمام هذه الحجّة بأنّ النفس لو صحّ عليها التناسخ فإمّا أن يتعلّق بيدٍ آخر كما

١. ق: + تلك.

٢. م: + إمّا.

٣. م: + و كمال.

٤. م: في.

٥. ج: النفوس.

٦. م: اشتغل.

٧. م: لا يمكن.

٨. م: على حسب من.

٩. ق: جنبه.

فأرقت بدنها^١، أو تبقى خالية عن التعلق زماناً ثم تتعلق بيدنٍ آخر. وعلى^٢ الأول يلزم محالان:

أحدهما: أنه^٣ مهما فقد بدنٌ يجب أن يحدث بدنٌ آخر؛

والآخر: أنه إذا فارقت^٤ نفوسٌ كثيرةٌ يجب أن يوجد أبدانٌ على عدد النفوس، وإلا لتعلق بيدنٍ واحدٍ أكثر من نفسٍ واحدة. والقسم الثاني باطل^٥، لأنها حينئذٍ تكون معطلة، ولا معطل في الطبيعة.

وهذا التقرير فيه زيادةٌ ونقصانٌ:

أما الزيادة: فهي فرض خلوّ النفس من التعلق بالبدن. فلا^٦ أثر منها في الكتاب؛ فلا حاجة إليه، لأنّ إثبات التناسخ مبنيٌّ على امتناع التعطيل كما مرّ. وأما النقصان: فلأنّ قوله: «و لا أن يكون عدّة نفوسٍ مفارقةٍ تستحقّ بدنًا واحدًا، فتتصل به أو^٨ تتدافع عنه» يقتضي أن يكون قسماً من الأقسام المفروضة في الدليل^٩، وليس في هذا التقرير منه أثر.

فلهذا زاد الشارح الأقسام في تقرير الحجة.

وإنما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو أن يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الأول - لظهوره ممّا يذكر في الأقسام الآخر. فمن البين أنه يلزم منه تعلق نفسٍ واحدةٍ بيدنين؛ وهو محال.

وقوله: «و يعود المحالات المذكورة»، إشارة^{١٠} إلى ما لزم من^{١١} اجتماع النفوس على بدنٍ واحدٍ في أقسامه الثلاثة.

لكن يرد عليه^{١٢} وجوه من الاعتراض.

أحدها: على قوله: «و على تقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدنٍ^{١٣} واحدٍ إمّا

١. م: بدنها.	٢. ص: على.	٣. س: - أنه.
٤. ج: و على ... آخر.	٥. م: مفارقة.	٦. س: + بالاجتماع.
٧. م: و لا.	٨. م: و.	٩. س: في الدليل.
١٠. س: إشارة.	١١. ص: من.	١٢. س: عليه.
١٣. م: بدن.		

متشابهة...»، فإن اجتماع النفوس على بدنٍ واحدٍ إن لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف لأنه لم يفرضها حينئذٍ متصلةً؛ وإن^١ استلزمها فالترديد إلى التشابه في الاستحقاق و الاختلاف ثم إلى اتصالها و تدافعها مستقبح^٢ غاية الاستقباح.

و ثانيها: على قوله: «أو يحدث للبعض الآخر نفوس آخر و يلزم منه محالان»، فإن عدم الأولوية ممنوعٌ، لجواز أن لا يستعدّ بعض الأبدان إلا لبعض النفوس؛ وإلا لم يجز أن يتعلّق نفسٌ ببدنٍ أصلاً لعدم الأولوية^٣.

و ثالثها: على قوله: «و إما إن اتّصلت النفس المفارقة بعد المفارقة»، فإنه زيادةٌ لا حاجة إليها كما في تقرير الإمام.

و التقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق أن يقال: لو تعلّقت النفوس بأبدانٍ على سبيل التناسخ فإمّا أن^٤ يجوز أن تستحقّ نفوسٌ متعدّدةٌ بدنًا واحدًا أو لا يجوز؛ بل تستحقّ كلّ نفسٍ بدنًا عليحدة. فإن استحقّ كلّ نفسٍ بدنًا يلزم أن يكون بإزاء فساد كلّ بدنٍ كون بدنٍ آخر، وأن يكون عدد الأبدان^٥ الكائنة بعدد النفوس المفارقة. وليس كذلك، لأنه ربّما يموت ألوف ألوف^٦ في يومٍ^٧ واحدٍ بقتل أو وباءٍ أو غير ذلك، ونعلم بالضرورة أنه لم يحدث من الأبدان ألوف ألوف^٨؛ وإن جاز أن تستحقّ نفوسٌ بدنًا واحدًا، فإمّا أن^٩ تتّصل^{١٠} به فيلزم أن تكون لبدنٍ واحدٍ نفوسٌ، وإنه محالٌ، أو تتدافع فلا تتعلّق به، فلا تتناسخ^{١١}؛ وقد فرضناه؛ هذا خلفًا

[٢/٩٩ - ٣/٣٦٠] قوله: و اعلم! أن كلّ خير مؤثّر.

لَمَّا كَانَ إدراك الكمال موجباً للحبِّ والحبِّ إذا أفرط يكون عشقاً ثبت العشق للأوّل^{١٢} - لأنه كلّما كان الكمال أكثر و إدراكه أقوى يكون حبه أكثر، لكن كماله تعالى في الإفراط، فيكون حبه له في^{١٣} الإفراط، وهو العشق.

- | | | |
|--------------------|--------------------|------------------|
| ١. م: فإن. | ٢. م: مستقبح. | ٣. م: الأوليّة. |
| ٤. م: أن، م: + لا. | ٥. م: عدد الأبدان. | ٦. م: م: ألوف. |
| ٧. م: قوم. | ٨. م: ألوف. | ٩. م: فإنه. |
| ١٠. م: تتعلّق. | ١١. م: تناسخ. | ١٢. م: + الأوّل. |
| ١٣. م: له في. | | |

ولا شوق له، لأنَّ الشوق لا يحصل^١ إلا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه، فإنَّ من اشتاق إلى معشوقه فلا بدَّ أن يكون المعشوق حاضراً في خياله غائباً عن حسِّه، فمن حيث أنَّه حاضرٌ في خياله واصلٌ إليه، ومن حيث أنَّه غائبٌ عن حسِّه طالبٌ له. والأوَّل - تعالى - منزلة عن الغيبة والطلب، /SA36/ فاستحال^٢ الشوق عليه. وكما أنَّه - تعالى - مبتهجٌ بذاته فكلُّ^٣ من عرفه لا بدَّ أن^٤ يكون مبتهجاً به ملتزماً بعرفانه، وكلِّما^٥ كان إدراكه أتمَّ كان التذاذه^٦ به أشدَّ. فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به - تعالى -؛ وكذا القول في النفوس البشرية.

واعترض^٧ الإمام: «إنَّكم قلتُم: إنَّ إدراك الكمال من حيث هو كمالٌ يوجب حبَّه، وحبُّ الشيء هل هو نفس إدراكه أو غيره؟ فإنَّ كان نفس إدراكه واستدللتُم على حبِّ الكمال بإدراكه فهو^٨ استدلالٌ بالشيء على نفسه. وإنَّ كان غيره ولا شك أنَّ إدراك الأوَّل^٩ لكماله مخالفٌ لإدراك غيره لكماليٍّ آخر، فلا يلزم من إيجاب إدراك غيره لكمال حبِّه إيجاب إدراك الأوَّل لكماله^{١٠} حبَّه، لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الأحكام»؛ فقله^{١١}: «وإنَّ كان غيره كان إدراك الأوَّل لكماله مخالفاً لإدراك غيره» فيه مساهلة، لأنَّ التالي ما نشأ من المقدم.

والجواب: إنَّ الحبَّ هو الإدراك، لكنَّه إدراك الكمال من حيث إنَّه مؤثِّر، والاستدلال على حبِّ الكمال بأنَّه مؤثِّر حتَّى يقال: إنَّه يدرك الكمال والكمال مؤثِّر وإدراك الكمال من حيث إنَّه مؤثِّر حبٌّ فيكون إدراك الكمال موجباً لحبِّه.

هذا ما تلخَّص لدينا في شرح الشرح بالأفكار المتوالية وفاض علينا من عالم القدس بالإفاضات المتتالية، وأنَّه أشرف ما كتب في الكتب^{١٢} وأنفس ما يتوجَّه إليه ركب الطلب، لا يعرف قدره إلا من أيد من عند الله بذهنٍ وقادٍ ونظرٍ في العلوم نقادٍ، ولا ينتفع به

٣. ج: وكل.

٦. س: الالتداد.

٩. م: إدراكه.

١٢. س: الكتاب.

٢. س: لاستحالة.

٥. ج: فكلما.

٨. ج: فلهذا.

١١. م: و قوله.

١. س: لا يكون.

٤. م: لا بدَّ لئله.

٧. ص: اعتراض.

١٠. م: لكمال.

إلا ذودرية بتوجيه المباحثات^١ و فكرة متعلّقة^٢ في المبادي حتّى ينتهي إلى الغايات.
فالضنّ الذي أوجب الشيخ في كتابه فهو بهذا الكتاب أوجب! والنهي عن إضاعته و
إذاعته^٣ إلى الجاهلين^٤ والمتفلسفين أولى وأوجب!
وقفنا الله - تعالى^٥ - و جميع طالبي الحكمة لدرك الحقّ و وقفنا^٦ على مقامات
الصدق، إنّه على كلّ شيء قدير وبالإجابة جدير^٧.

٣. ج: إذا عته.

٢. م: متعلّقة.

١. م: للمباحث إذا.

٦. م: وقفنا.

٥. س، م: تعالى.

٤. م: الجاهل.

٧. ص: + تمّ استنساخ هذا الكتاب بتوفيق الملك الوهاب وثت الضحى من سابع عشر من شهر شوال لسنة ثمان
و ثمانين و سبعمائة على يد أضعف عباد الله و أخرجهم إلى رحمته محبوب بن موسى بن فقيه الأقراني (٩).
غفر الله لهما و لجميع المسلمين و المسلمات -. و كان فراغ المؤلف - رحمه الله تعالى - رحمة واسعة - يوم
الخميس، السادس و العشرين من شهر جمادى الآخر سنة خمس و خمسين و سبعمائة، و الحمد لله ربّ
العالمين و الصلوة على نبيّه محمّد و آله أجمعين.

ق: + تمّ تصنيف الكتاب - و الله أعلم بالصواب - يوم الخميس السادس و لعشرون من الجمادى الثانية سنة
خمس و خمسين و سبعمائة، و قد اتفق فراغ القلم عن تسريد هذه الوريقات ليلة يوم الثلاثاء، الثامن و العشرون
من رجب المرجب سنة خمس و ثمانين و تسعمائة على يدي الفقير إلى الله - تعالى - أحمد بن محمّد الجيلي
بدار السلطنة تبريز- حيث هي و ساكنيها عن الآفات. حامداً لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

ج: + لقد وقع الفراغ من تسويد المجلّد الثاني من المحاكمات للعالم فطلب الملّة و الدين - بلّغه الله أعلى عليّين -
على يدي العبد المفتاق إلى المولى القدير، عامله الله بلطفه الخليل و رزقه العلم الصالح و العمل الكثير - يوم
الأربعاء من أواسط شهر ذي القعدة المنتظمة في شهر سنة إحدى و مئتين و ثمانمائة من الهجرة النبوية -
عليه و على آله التحية في كلّ بكرة و عشية.

س: + و صلى الله على سيدنا محمّد و آله أجمعين الطاهرين. تمّ للكتاب يوم الاثنين ثالث عشر من شهر صفر
ختم بالخير و الظفر سنة ١١١١ على يد أقلّ الخليفة ابن محمّد يافر محمّد قاسم القوشخاني.

م: + و صلى الله على أشرف الأولين و الآخرين و آله الطيبين الطاهرين.

تعليقات
المحقق الباغثوي
على متن المحاكمات
(النمط الثامن)

١. لا يمكن إنكار تحقق اللذة في تخيل المحبوب، نعم، ليس مثل اللذة التي في وصاله. فالأصوب أن يقال: إن لم يحصل النيل بالقياس إلى ذات المحبوب لكن يحصل بنيل صورته الخيالية، وهذه الصورة أيضاً مطلوب من حيث إنها صورته، لكن لا مثل عينه. وبهذا القدر عن المحبوبة يحصل اللذة؛ فتأمل !

٢. فيه بحث؛ لأن حصول اللذة في العلوم بالنيل إلى الصورة العلمية لا معلوماتها، بل إنما يشترط النيل إلى معلوماتها فيما إذا تعلقت اللذة بمعلوماتها؛ مثلاً فرق بين أن يلتذ بالمحبوب وبين أن يلتذ بتصوره، ففي حصول اللذة الأولى وهي أكمل من الثانية النيل إلى ذات المحبوب، وفي حصول اللذة الثانية يكفي حصول صورته في الخيال و النيل إليها. بل في أكثر المعقولات لا تتحقق اللذة بالنيل إلى نفسها وعينها، بل النفس إنما يلتذ بأن يدرك أن نفسه مرتسمة بالصورة المعقولة على ما ينبغي، فيصير عالماً مضاهياً للعالم العيني. ولا بد من أن ينال إليها لا إلى معلوماتها، بل قد لا تحصل اللذة لنيل إلى معانيها لكونها أموراً مخالفة بمصلحته أو غير ملائمة بطبيعة ذلك لكن في نفس العلم به كمال يلتذ بها.

بل الصواب أن صاحب الجهل المركب يلتذ في الدنيا بجهله، لأنه يدرك الشيء الغير المطابق من حيث إنه مطابق، ومن هذه الحيثية كان خيراً وكمالاً عنده يلتذ به؛ وأما بعد الموت فيظهر عدم مطابقته، فلم يكن حينئذ مدركاً للشيء من حيث كان الإدراك خيراً و

كمالاً له لزوال اعتقاده كونه مطابقاً.

وحيث إن الحق في الجواب أن يقال: عذابه للندامة والحسرة على ما اكتسبه في الحياة و صرف عمره فيه. مثله كمثل من اشترى صدفاً بدر في الظلمة و بعد ظهور الحال عند حصول الضوء حصل له الندامة و لم يزل عنه المأثم بناءً على فرض أن البائع قد غاب عنه. و على هذا الفرض هذا الشخص قبل حصول الضوء كان ملتزماً بمعاملته و هو حال حياة صاحب الجهل، و بعد ظهور الحال لحصول الضوء كان متأثراً به ألماً دائماً لعدم إمكان تداركه في الفرض المذكور، و هو حال موت صاحب الجهل المركب.

هذا ما تيسر لي في شرح الشرح و بيان ما وقع فيه من الجرح بتفصيل مجملات ما أفيد في الشرح من التحقيق و توضيح مرموزات ما أفيض فيها من التدقيق. و الحمد لله على الإتمام و الصلوة و السلام على من هو أفضل الأنام و آله البررة الكرام العظام .
قد وقع الفراغ سلخ جمادى الأولى سنة ثمان و سبعين و تسعمائة؛ و أنا الكاتب الفقير إلى الله الغني حبيب الله المشهور بميرزا جان الشيرازي - عفي عنه - .

صور من المخطوطات

الى الكمال على السواء، وتخصيص البعض منه لاستعداداته في بلمة قد خالف الآراء في هذا الاعتبار
 ترتب التحققات انما قد لا يكون قبل الممارسة لرد المأروضة به تدوير الدليل ومنع الدلائل في ايراد
 المناقضة بعدها يكون مثلاً الذي لا يتعدى سلمية وقد ذكر غير ذلك اجاب بان التذكير بالارادة الكلية
 قارة والعلة النارة يستعمل ان يقتضي انفرادها بالحركة فلا بد من شيء غير قار وهو الارادة الحسية
 لا التاييل واستعداده ولا يحق عليك صنف هذا الجواب ولو لم يكن دليله الا غير الدليل السابق
 وان التسلل لا يدخله في الجواب ثم ذكر ان الجواب على ان تعلم ان كل حركة
 رادية لا بد ان يكون لها غاية مشعر رايها بجلان الحركة العقلية فانها وان كانت لها غاية
 ليست مشعر رايها في الايقاع العقلية كالانفال الصادرة عن المتكلم فانها غاية لها على ما يحق
 في النمط السادس فان قيل في الساب والماسي والثاب لم يغير انما لا من غير غاية اجاب
 بان في البحث ضربا خفيا من الالفة والماسي والثاب لم يغير انما لا من غير غاية اجاب
 فان قلت التزم حالة غفلة فهو في التجارب اجاب بان التاييل يتخير لاسيما في
 النور والنظر او في الشيء الضروري كالاستغنى اوقم بصبر ضروري كما اذا راي في شانه شئ
 صريح هذا اخذ الكلام في الطبيعيات والمحدثات على الحالات (النمط الرابع) بعد
 الفراع من الحكمة الطبيعية شريع في الثلاثة الالهية ودرجتها على احوال اربعة لان الثلاثة
 الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما ان احوالها
 يلحقها لثانها او عن احوال يلحقها بالثاني الى بغير لثانها والاركان نظام التجريد والثاني لا يلحق
 يكون البحث عنها من حيث انها باء للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط الثاني
 او لا هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كنهه فضاء من المثلثات عن المجردات
 واما الاثنا الثلاثة الباقية فكانها ثوابع وانما المتأخر من الحكمة الالهية هذه الاثنا الثلاثة
 لا يتكلسا التي لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الوجودات من حيث الوجود
 فكيف خجسته باحوال المجردات لانها تنول هذا هو البعد الاصيل من البسم الله اعظم
 باسمه واشرفها ولها شيم باسم الكل واما باب الامر بالمائة فكانت منه له والبحث عنه بالعرض
 والشيع في هذا الكتاب لم تعرض له على اشهره فيها بين الاصحى كبر وان تضيق لاقتناء
 كتابه بعد حصوله على طرف منه في الوجود وعلاؤه المراد من الوجود ههنا الوجود المطلق
 ومن علاه الوجودات الخاصة وان الوجود مقبول بالتفكير على الوجودات والمقوله بالتفكير
 على اشياء لا يكون دائما لها الامتناع المتعارفين في نفس الماهية رايها بل عارضا لها فيكون
 الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مستقرا اليها مستقرا لا في هذا قال
 في الوجود وعلاؤه رايها حله على ذلك ايا اولاً متممة النمط واما ثانياً فلان هذا النمط يبحث
 اولاً عن الوجود على راي الاحساس اولاً انه يتغير الى الواجب والممكن وهو يجب

ولا ينبغي للازداد من سحرهم الباطل وعلم مستند في البادى حتى يهي الى العبادات فانهم من المذلة
 السخية في كتابهم وتوسل الكتاب اوجب فاللهي عن صاعته واذا عتبه في العبادات والتسلسل اول اول
 وما السخية وجميع الباطل في كل مكان ودفعنا على مكان الصدق
 ابد على كل شيء ودور بالاختيار جيد

ثم بعد هذا الكتاب واحد اعلم بالصواب يوم الحسن القادر من الوقت من العبادات الباطل من حسن حسن
 وقد اتفقوا على انهم في هذه البرهان للدين الباطل الباطل في العبادات في وجه الرب في وجه الرب
 على انهم في العبادات الباطل في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب
 فمن سحر صيب من ربنا على العبادات
 حاشا لله ان لا ياتوا بها

بالحق



فهم انهم في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب
 فاجب انهم في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب

مكتبة الجمعية الوطنية

بهذا في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب
 في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب

مكتبة الجمعية الوطنية
 في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب في وجه الرب

في الجواب ثم ذكر ان الواجب عليك ان تعلم ان كل حركة اولها لا بد
 يكون لها غاية شمسها بها يتجلى في الكمال الطيف فانها وان كانت لها غاية لكنها
 ليست مشعرا بها وتحتاج الى الفعل العقلي كالفعل الصادر عن العقل
 فانها لا غاية لها بل هي في النمط الحس فان مثل الماء والسم والنار
 تعمل في العمل في غاية اجديان في الصبغ منها خفا في الماء والسم
 والنار في علاقات اما لعمل في او ذله ملائمة او حركات تلك النعم
 حاله عقله فتوما في العمل الحركات النام عمل الاسم فان النعم
 والنقطة او في الشيء الضمير على النفس او في ما يصير ضمه بها اذا اراد
 في ناسه شيئا فيتم هذا العمل في الطبيعة والحمد لله على الخالق
 الفسطاط الرابع بعد الفراغ من الكلام الطبعي شرع في
 الفلسفة الاثني عشرية في العلم انما هي بحسب لان الفلسفة الاثني عشرية العلم
 ما هو لا يوجد في الشجرة في فروعها الوجود والبحث عنها لها فروعها في العلم
 لانها اول العلم التي علمها بالحيات في العلم لانها اول علم في العلم
 بل هي اما ان يكون البحث فيها في حيث انها سائر الوجود وهذا العلم
 او غاياته وهو العلم السادس ولا هذا اول العلم في العلم السادس
 بحيث في علم في فيضان للملكات في الحركات واما العلم الثاني في
 فاعلم انما في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس
 لا يتبع في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس
 خصوصا في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس
 باسره واسره في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس
 في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس في العلم السادس

المسيح في العالودود

1

مجلس
العلماء
الاسلاميين

ادراك الكمال فحيث انه موثق بالاستدلال على حجب الكمال بانه موثق حتى هو انه
 يدرك الكمال والكمال موثق اذ ان الكمال وحيث انه موثق حيث يكون ذلك الكمال
 مرجع الحجة هذا ما لم يخبر له في شرح الشرح بالافكار المتواليه واولها على ثبات من
 عالم القدس بالاضافات المتواليه لانه اشرف ما كتب في الكتاب وانقصر بها
 متوجه اليه رجا بالطلب لا يمر فقدم الا من ايدين عنده بهن وولد ونظر
 في العلوم مفاد ولا سفع به الاذود من سوره الماشا وكونه مغلفه في
 المبادئ حتى ينتهي الى الغايات فالنص الذي جعل الشرح في كتابه فهو بهذا الكنا
 اوجب والهي عن اصاعده واذا حقه عن الجاهلين والمفطنين انما دار
 روعا الله مع جميع طائفي الحكماء الى الله ووعا الله على مقام الصدق انه
 على كل شيء قدير وما لا حجاب جدير وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين الطاهر

بم الكما سديم الاسنان بالمشرف في حفر

حاتم بلخير والظفر حاتم

علام اول السلطنة

محمد و محمد كأم

العتيق كأم

سال ٢١٨

بنو محمد

كتابه في الادب
 في شرحه في
 في شرحه في

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

97011

استند

امده الا بعد الا يكبر على بل اذ عند هشا وكل قطعه الارادة الا تكون الفلكية
تكون فان مستندت الارادة تنقل الكلام اليها فلكي عادة الاشكال وهو موقوف لذات
غير متفردة غير لا بد عليه هذا الاشكال وبما ذكرنا فهو ان تخصيص الحاشية ابتداء هذا
الاشكال لا يمكن ان يكون الا بدوهم لانهم آقاره

[illegible]

الصفحة الأولى من مخطوطة باغثوي (الثانوية)

ما وقع فيه من اخرج مقتضياتها من الشرح والتحقيق والتوضيح
 رموزات فانها من المقتضى والحمد لله على الامام والصلوة والسلام
 على من هو افضل الانام والبررة الكرام العظام فوقع
 الفراع من توحيد هذه الاوراق سبع عشرة
 في بحار احوام من شهر ربيع واربعين
 ما تان لبر الف من البره السيوية
 على به اضر الله على كل
 بر دبر

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Library, Museum and Assembly's Documents Center and the Written Heritage Publication Center, that have been founded in pursuing this cultural goals, with their coaporation are going to present a valuable collection of texts in critical, scientific and edited style to the Islamic cultural Iranian society.

A MIRĀS-E MAKTUB BOOK

© Written Heritage Publication Centre, 2002

First Published in the I. R. of Iran by Mirās-e Maktub

ISBN 964-6781-66-7

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the prior permission of the publisher.



P R I N T E D I N T E H R A N

AL-ILĀHIYYĀT MIN
AL-MUHĀKAMĀT BAYN-A
ŠARḤAY AL-IŠĀRĀT

Qutb al-Dīn Muḥammad al-Rāzī

Annotated by

Mīrzā Ḥabībullah al-Fāḍil al-Bāḡnawī

Edited by

Majīd Ḥādīzādeh



Mirāḡ-e Maktub

Tehran, 2002